islâm kozmoloji öğretilerine giriş

seyyid hüseyin nasr



İSLÂM KOZMOLOJİ ÖĞRETİLERİNE GİRİŞ

Seyyid Hüseyin Nasr

çeviren
NAZİFE ŞİŞMAN



insan yayınları

İstanbul — 1985

İçindekiler

İBN SİNA

H.A.R. GIBB'İN ÖNSÖZÜ

Bu çalışma İslâm'ın araştırılmamış, bu nedenle de yabancı olan bir yönünü açığa çıkarıyor. Çağdaş müslüman rasyonalistlerin çoğu, şüphesiz, ortodoks ilahiyatçılarla birlikte bu konunun gerçekte İslâmla hiç alakası olmadığı görüşünde birleşeceklerdir. Fakat onların bu görüşü yanlıştır. Seyyid Hüseyin Nasr'ın incelemesinin ana fikri, İslâm toplumunun kendi tabiat ve çevresini keşfetmeye başladığı karmaşık sürece belli şeyler vermeye çalışmaktı.

Çoğu batılı okuyucuya da bu eser mantığa aykırı görünecektir. Ortaçağ İslâm dünyasında tüm bilimsel düşünce ve yazıların Yunan düşüncesinin mirasından kaynaklandığı ve ikinci helenistik dönemde oryantal faktörlerle yoğrulduğu konusunda genel bir kanı vardır. Arap bilim adamları ve filozofları ve onların Avrupa'da düşüncenin uyanışına katkıları hakkında o kadar çok şey yazılmıştır ki, İbn Sina gibi bir şahsiyetin yazılarında «irrasyonel» şeylerle karşılaşmak bir şok etkisi göstermektedir.

Bir önsözün sınırları içinde bu ikilemleri çözmek mümkün değildir. Bu sınırlı önsözün amacı, İslâm tarihinin ilk yedi yüzyılında (miladi yedinci yüzyıldan onüçüncü yüzyıla dek) geliştirilen İslâm düşüncesinin belli bir yönünü hem müslüman, hem de batılı okuyucular için özetlemek ve bu gelişmenin ışı-

ğında bakıldığında Seyyid Hüseyin Nasr'ın analizinin tarihsel ve dinsel öneminin daha iyi değerlendirileceğini ümit etmek olmalıdır.

Hem batılı hem de doğulu bilginler İslâm tarihini belli aşamalara bölerek sunmuşlardır. Sadece ibadetler ve politik çatışmalarla geçen ilk yüzyıldan sonra İslâm toplumunun enerjisi, bunu takip eden iki üç yüzyıl boyunca fıkhın gelişmesi ve (teolojik) kelam tartışmalarına harcandı. Helenizmin etkisi ile ortaya çıkan entellektüel yapı nedeniyle üçüncü ve dördüncü yüzyıllar İslâm kültürünün «Altın çağı» olmuştur. Bu dönemde bilim ve edebiyat her yönde gelişmiş ve ekonomik zenginlik de doruğa ulaşmıştır. Beşinci yüzyıla gelindiğinde, sünni ve şii grupların legal ve dinsel yapıları belirlenmiş, politik sorunlar Türk hakimiyetinin yayılmasıyla çatışma alanı olmaktan uzaklaşmıştı. Altıncı yüzyıl, yanyana devam eden iki gelişme ile çökme sürecini başlattı: birincisi toplumun genel dini hayatında sufî mistisizminin yaygınlaşması, ikincisi ise genel entellektüel ve dinî hayatı gerileten yedinci yüzyıldaki Moğol istilası.

Burada ortaya atılmak istenen soru, bu gelişme ve gerileme kavramlarının toplumlarda varolan bazı karmaşıklık ve çelişmeleri tam anlamıyla gözönüne alıp almadığıdır. Örneğin evrensel dinî bakış açısıyla bakıldığında hristiyan batının moral bütünlüğünün ondördüncü yüzyılda yirminciyüzyıldakinden daha yüksek olduğu söylenebilir; bu kritere göre Rönesans dini gerileme sürecini başlatmıştır. Aynı şekilde İslâm'da da moral ve dinî bütünlüğü ve toplumun daha derin bir kişilik ve evrenselliğe sahip oluşunu ölçmek için İslâm medeniyetinin «Altın çağı»ndaki ekonomik zenginlik ve entellektüel gelişmeleri ölçmekte kullanılan standartlardan farklı ölçütlere sahip olmamız gerekir.

Varolduğu andan itibaren topluluk, Kur'an tarafından sürekli uyarılmış ve yaratılış gayesi ve kaderi (her gün) hatırlatılmıştır. İslâm toplumu, tüm insanların önünde, ilahi adaleti, yani içsel gerçekliği, ahengi ve hakkı temsil etmelidir. Bu anlamıyla adalet, artık insan ürünü kanunların hukukî uygulaması olmaktan çok uzaktır. O bir bütünlük ve düzen ilkesidir: yaşamın tüm etkinlikleri, öğeleri ve uğraşları birbiriyle ahenkli bir uyum içinde olacak, her biri Allah'ın belirlediği karşılıklı hak ve ödev ilişkisinin var olduğu bir sistemde kendi aslî görevini yapacaktır. Toplumun aslî görevini yerine getirebilmesi için şu üç ihtiyacın sürekli karşılanması gerekmektedir:

Birincisi, toplumun küllîleri (universals) algılamasını sağlayacak olan ruhsal sezgi ihtiyacı. İkincisi, bu umumi olan şeyleri, aklı kullanarak belirli durumlara, doğru bir şekilde uygulamayı sağlayacak olan hikmet'tir. Üçüncüsü ise topluluğun birlik ve beraberliğini korumak için hükümetin yaptığı işlemler ve bununla birlikte ortaya çıkan barışçı, ahenkli koordinasyon işlevleri.

Tarihin soğuk ışığıyla bakıldığında, topluluk bu idealleri tam anlamıyla gerçekleştiremiyordu, denilebilir. Ruhi sezginin yerini çoğunlukla teolojik tartışmalar almıştı. Fıkıhçıların ilahi adaletin nasıl uygulanacağını anlama çabaları, şeriatta cesametli bir legal doktrin ortaya çıkardı. Fakat fıkıhçıların legal mantığı emirlerle sınırlı ve ahlak kurallarına bağlıydı. Halbuki diğer alanlarda insan aklı kendini mutlak olarak kabul ettiriyor ve sınırlamasız bir şekilde kullanılıyordu. Hükûmet kurumu ise kılıç gücü ile bozulmuş ve şeriatı bile gözönünde bulundurmayan teori ve pratiklerle lekelenmişti. Topluluk bütün olarak reform yapma gücüne sahip değildi, çünkü sosyal ilişkilerde basit anlamıyla adalet bile uygulanmıyordu.

Bütün bunlara rağmen, ilahi seslenişin (vahy) bilinci toplumun derinlerine işlemiş bir haldeydi. İlk yüzyıllarda kutsal bir organizasyon olarak kendisini göstermese de, Tanrının rahmet ve yardımıyla sürekli olarak topluma nüfuz ettiğine duyulan bir inanç vardı. Bu fikir henüz metafiziksel olarak algılanmıyor ve tanımlanmıyordu. Bu fikrin özü insan anlayışından kaynaklanıyor ve dolaylı veya dolaysız maddi tezahürler içinde, çoğu zaman da **bereket** şeklinde algılanabiliyordu. Yine bu fikir de bir bakıma ilahi adalet kavramına bağlı idi. **Bereket**'in adaletsizlik ve ahenksizliğin hekim olduğu belirli durumları düzeltmek için tezahür ettiği söylenebilir. Sufizmin hem ruhsal hem de sosyal yönüyle gelişmesi ile bereket fikri arasında yakın bir bağ vardı ve sufizmin zaferi ile bu fikir yeni ve heybetli bir düzeye geldi. Tüm önemli dinî güç ve fikirler sufî hareketine girdiler ve orada yeni ve anlamlı formulasyonlarını kazandılar.

Pragmatik bir tarihçi bu gelişmeyi bir «gerileme», düşünce özgürlüğü ve esneklikte bir azalma ve İslâm toplumunda bir «durağanlık» olarak yorumlayabilir. Gerçekte meydana gelen şey, altıncı yüzyıldan itibaren toplumun helenistik geleneğin laik ve rasyonalist öğelerinden uzaklaşıp, bir yakın doğu dini toplumu olmaya —ki asıl kaynağı budur— başlaması idi. Yunan **felsefe**'sinin yerini yakın doğunun **hikmet**'i aldı. Yakındoğu dinî düşüncesinin önemli öğelerinin en çok yer aldığı alan ise sufî metafiziği idi. Eski Sümer'den beri kozmos tüm varlıkları içeren bir bütün olarak kabul ediliyordu ve böylece insan toplulukları, tanrıları yansıtıyordu. Fakat Yakındoğu düşüncesi, İslâmın doğuşuna dek birçok etkilerle şekil değiştirmişti. Bu nedenle İslâm kozmolojisi bu ana temanın daha da gelişmiş bir şekliydi. İslâm kozmolojisinin kozmosu Batlamyus'un kürelerinden, elementleri Aristonun dört elementinden, yani su, ateş,

toprak ve havadan meydana geliyordu. Fakat elementlere, monoteist dinlerin melekleriyle birleşmiş ve tüm varlıkların kendisinden kaynaklandığı ve herşeyin tekrar ona döneceği Vacib'ül-Vücud tarafından yönetilen akıllar ve nefisler de eklenmişti. İslâm'daki adalet, ahenk ve düzen kavramları tüm kozmosa yayılır. Kozmosun dokuzuncu felekten en düşük seviyedeki madenlere dek tüm elementleri kendi doğalarına uygun bir denge düzeyi kazanır ve takdir edilmiş bir hiyerarşide etkinlikte bulunurlar.

Bu kozmolojinin yayılması ile İslâm toplumu sadece dünyevi bölgelerde değil, tüm kozmosta da yeni ve merkezi bir önem kazanır. Çünkü kozmosun tüm yetilerinin gerçekleştiği kozmik şahıs, «insan-ı-kâmil» Muhammed'dir ve onun toplumu da O'ndan kendilerine özel bir yer sağlayacak faziletler miras almışlardır. İlahi rahmetin toplandığı yer tüm toplumlardır ki bu topluma Muhammed'in karizması aktarılmış ve ona dünyanın ötelerine yayılma imkânı verilmiştir. Maddi gerçekler artık önemlerini yitirmiştir, asıl gerçeklikler ruhsal olan, sembollerle anlaşılan ve dışsal yapılara bürünmeyen gerçeklerdir. İlk yıllarda varolan toplumda «laik» yaklaşımların yerini sonradan daha mistik ve karizmatik bir toplum anlayışının alması, bu değişmeye koşut gelişen sembolizme de bağlanabilir. Elbette günlük yaşam mistik olmayan insan ilişkileri düzeyinde meydana geliyordu, fakat şimdi müslümanlar sembollerle çevrili, bir dünyada yaşıyordu. Şeriat, ruhsal dünyadaki kozmik ilişkilerin bir sembolü haline geldi. Kur'an ise, aşkın duygusal zevklerinin ve şarabın farklı anlamlar kazanması gibi birçok sembolik anlamlara büründü. Dünyadaki topluluğun hataları, ruhsal karşıtında, **el-alem el-misal**'de tamir ediliyordu. Müslümanların çoğu için yeryüzünde şu anda bulunan hükûmetler rehin alınmıştı. Gerçek hükûmet, geçici sultanların elinde değil, Tanrı tarafından seçilmiş olan **Kutub**'-

ların elinde idi. Onlar Tanrı'nın emriyle ve kendilerine verilen güçlerle dünyadaki işleri düzenleyip, toplumun yararını koruyorlardı.

Böyle mistik bir kozmoloji sadece sufizmin yarattığı bir düşünce değildi. Nereden geldiği ve sufi düşüncesine nasıl girdiği burada ilk defa Seyyid Hüseyin Nasr tarafından bilimsel bir şekilde ele alınıyor. Bu mistik kozmoloji öyle şaşırtıcı bir keşiftir ki, kökeni «Altın Çağ»ın felsefi ekollerine dayanır ve İbn Sina, kozmolojik sembolizmi ile Aristotelyen felsefeyi besleyen ve Aristotelyen felsefenin «ikinci ustası» olan bir bilgindir. Aydınlanmacı (işrâkî) sufîliğin ortaya çıkmasını sağlayanların helenistik kültürün mirasçıları olmaları bütün bunlardan daha büyük bir ikilem ortaya koyar. Bu, sadece İslâm düşünce ve kültürünün bütün ifadelerinde varolan içsel bir mantığın, bütün bu kişileri bilinçsiz olarak merkezi temaya katkıda bulunmaya iten içsel bir mantığın çalıştığı fikriyle açıklanabilir.

H.A.R. GİBB

GİRİŞ

Son zamanlarda gerek Batılı oryantalistler, gerekse müslüman bilim adamları tarafından yapılan, İslâm dünyasındaki kozmoloji ve doğa bilimleriyle ilgili çalışmaların çoğu, bu bilimlerle, şu anda modern dünyada bulunan bilimler arasında bir ilgi kurma amacıyla yapılmıştır. Müslümanların tabiat bilimlerini yönlendiren genel dünya görüşüne değinen eserler ise çok azdır. 1958'de Harvard Üniversitesi Bilim ve Öğrenim Fakültesine sunulan tezin düzeltilmiş ve geliştirilmiş bir şekli olan bu kitapta amacımız, bazı kozmolojik prensipleri açığa çıkarmak ve müslümanların yaşadığı ve düşündüğü kozmosun çerçeve ve şeklini anlamaya çaba sarfetmektedir. Elbette İslâm bilimlerinin bir taraftan, Babil, Mısır, Yunan, Çin, Hind ve İran kaynakları ile olan ilgisini, diğer taraftan bu bilimlerin Latin Skolastisizmi ve 13-17. yüzyıllarda Batı dünyasının tabiat bilimleri üzerinde oynadığı rolü açıklığa kavuşturan tarihi çalışmaların önem ve geçerliliğini yadsımıyoruz. Fakat bu kitapta bizim amacımız, İslâm kozmolojik bilimlerini kökeninde incelemek ve onu dışardan bu bilimlere, tarihi kaynaklara dayanarak bakanlar açısından değil, bu bilimleri ortaya koyanlar tarafından görüldüğü şekliyle algılamaya çalışmaktır.

Nasıl modern bilimler 16. ve 17. yüzyıllarda ken-

dilerini ortaya çıkaran ve hâlâ besleyen ve devamını sağlayan dinî ve felsefî zemine bağlı ise, İslâm kozmolojik ve doğa bilimleri de, İslâm medeniyetini yöneten metafizik, dinî ve felsefî fikirlere sıkı sıkıya bağlıdır. Bu yakın ilişkiyi modern bilimlerle temasa geçtiğinde ruhi dayanağını kaybeden ve artık kendini geleneğiyle uyum içinde hissetmeyen müslüman öğrencilerin durumunda farkedebiliriz. Halbuki aynı öğrenciler İslâmî vahye yabancılaşmadan, yıllarca geleneksel matematik ve doğa bilimleri ile uğraşabilirlerdi, (Modern ve İslâmî bilimler arasındaki fark) veriler aynı olsa bile, o verilerin yorumlanmasındaki değişik perspektiflerden kaynaklanmaktadır. Kozmos'a İslâmî bakış açısı, sadece İslâmî bilimleri doğru anlamaya ve Ortaçağ bilim tarihini incelemede gerekli zemin oluşturmaya bir anahtar değildir. Aynı zamanda, İslâmî vahyin öz ve esasından kaynaklanan prensipler, müslümanları, temasa geçtikleri bütün tabiî bilimleri değerlendirmede yönlendirmelidir. Ancak kozmos'un İslâmî mefhumunun çerçevesi belirlendiğinde, müslümanlar, temasa geçtikleri yabancı bilimlerin kendi gelenekleri ile uyum içinde olan ürünlerini kendi dünya görüşlerine aktarıp sindirebilirler.

İslâm dünyası şimdiye kadar içinde yaşadığı kozmosun bilincinde olma gereğini hissetmemiştir. Fakat şimdi, tamamen farklı bir dünya görüşünün meyveleri olan modern bilimlerle karşılaşınca, müslümanlar kozmosun İslâmî yorumunu ortaya koymak zorundadırlar; eğer, bir çok modern müslüman yazarın yazılarında sık sık görülen İslâmî ve modern bilimler arasındaki yüzeysel uyum sonucu ortaya çıkan tehlikeli ikilemden kaçınmak istiyorlarsa... Eğer modern bilimler, İslâm'a eklenmiş sun'i bir «kuyruk»tan, hatta yabancı bir nesneden öteye gitmeyecek ve onların sindirilmesi İslâm dünyasının hayatını tehlikeye sokacaksa, müslümanlar bütün bilimlerin geçer-

liliğini sınayacak evrensel İslâmî bir kriter bulmalıdırlar.

Kitabın isminden de anlaşılacağı gibi, bu, İslâm kozmoloji bilimlerine sadece giriş niteliğinde bir çalışmadır. Biz sadece birkaç adım attık, ileride bu çalışmayı düzeltecek ve tamamlayacak başka çalışmaların da olmasını ümit ediyoruz.

Profesör H.A.R. Gibb'e, H.A. Wolfson'a ve bu çalışmanın yapılmasında rol oynayan Harvard Üniversitesinden I.B. Cohen'e minnettarız. Çalışmalarından yararlanmamıza izin verdikleri ve önerileri için Messis. T. Burckhardt, L. Massignon, H. Corbin ve L. Gardet'e teşekkür ederiz. Ayrıca İran geleneksel bilimleri üstadlarından Seyyid Muhammed Kazım Assar, Muhammed Hüseyin Tabâtabaî, Seyyid Ebu'l Hasan Kazvınî Rafi'î, Cevad Muslih ve Murtaza Mutahhari'ye kitaplarda bulunmayan bir çok şeyi öğrettikleri için teşekkür ediyoruz.

Widener ve Tahran kütüphaneleri görevlilerine ve özellikle Tahran Üniversitesi genel kütüphanesinden M.T. Danişpazuh'a teşekkür ederiz. Ayrıca Profesör Yusuf T.K. İbiş, Maude Harrison, Mehran Nasr ve Dr. E. Daeneck'e kitabı gözden geçirdikleri için ve Harvard Üniversitesi Yayınları'ndan M. Kathleen Ahern'e basımdaki yardımları nedeniyle minnettarız.

Seyyid Hüseyin Nasr

Önsöz
ISLAM VE TABİATI İNCELEME

Kozmolojik Bilimler ve İslâm Vahyi

İslâm gibi geleneksel medeniyetlerde, kozmolojik bilimler Vahy'le yakın ilişki içindedirler. Çünkü, bu tür medeniyetlerde, değişmeyen Vahyî öğreti, sosyal hayatın ve medeniyetin yaşadığı ve soluduğu kozmosun her yerinde kendisini gösterir. Bu tür medeniyetlerde, kozmolojik bilimler, dağınık haldeki tabiat görüngülerini, vahyî öğretileri yansıtan kavramsal düzenler halinde birleştirirler. Şu halde kozmoloji, birçok form içinden, sinesinde doğduğu geleneğin ruhuna uygun olanlarını seçen geleneksel sanatın yöntemini tekrarlıyor diyebiliriz.

Vahy ve onun alıcısı olan insanlar arasındaki ilişki, Aristo'nun Hilomorfizm teorisindeki «suret» ve «madde» arasındaki ilişkiye çok benzemektedir. Vahy veya onun zahir hali olan fikr (idea), «suret»tir. Buna karşılık, vahyi alan insanların kafa ve fizik yapısı, bu şeklin uygulandığı «madde» gibidir. Şu halde yukardaki «suret» ve maddenin birleşmesinden ortaya çıkan medeniyet, bu işi yüklenen insanların fiziksel ve ırksal özelliklerine iki şekilde bağımlıdır. Birincisi, Kur'an'ın da sık sık vurguladığı gibi, Vahy kendisine vahy gönderilen insanların konuştuğu dil-

dendir. İkincisi, bu medeniyetin «madde»si, onun ileride billurlaşıp gelişmesinde önemli bir rol oynar.

Sınırsız ve sonsuz özüyle Hakk (Gerçek), Vahy'in belirgin şekli ve aynı zamanda kendilerine vahyolunan insanların özellikleri tarafından ayrı ayrı belirlenme durumundadır. Hakk'ın bu ayrı ayrı belirlenmesi, Tabiat'ı incelemeyi ve büyük ölçüde şekiller dünyası ile ilgilenen bütün kozmolojik bakış açılarını etkilemektedir.[1] İzafîlikten bağımsız olan saf metafizik ve matematiğin aksine, kozmolojik bilimler «gözlemci»nin bakış açısıyla bağıntılıdır. Bu nedenle kozmolojik bilimler Vahy'e veya bu bilimlerin geliştiği medeniyetin niteliksel özüne tamamen bağımlı olmak zorundadırlar. Aynı medeniyetin içinde bile, aynı alanı inceleyen, fakat farklı perspektiflere sahip birçok kozmolojik bilime rastlayabilmemizin nedeni, işte bu gözlemcinin bakış açısındaki farklılıktır.

Geleneksel medeniyetlerde tabiat, eski ve ortaçağ teknolojilerinde olduğu gibi, sadece toplumun ihtiyaçlarını karşılamak ve yarar sağlamak amacıyla veya kozmik varlığı, Peripatetiklerde olduğu gibi, bir matematiksel sistem haline dönüştürmek amacıyla incelenebilir. Veya bu, Ortaçağ tabiat tarihçilerinde ve Aristo'nun biyolojik çalışmalarında görüldüğü gibi, tabiatın belli bir boyutunun işlevlerini ayrıntılı bir şekilde anlatmak olarak da ortaya çıkabilir. Yine böyle bir çalışma, makina öncesi çağı sanat ve endüstrisinin ortak rol oynadığı alet yapımı ile ilgili olabilir. Son olarak da, tabiat, ruhî yolculuğun belli bir noktasında tefekkür edilmesi gereken bir semboller kitabı ve bir ikon (aziz resmi) gibi incelenebilir. Veya Suhreverdî, İbn Arabî ve İşrakî'lerin yazılarında görüldüğü gibi Tabiat «arif»in nihai özgürlük ve aydınlanmaya erişebilmek için sakınmak zorunda olduğu bir **crypt** (yeraltı kemeri) olarak incelenebilir.[2] Böyle olmasına rağmen, tabiatı incelemede takınılan

tüm farklı tavırlar, bazen sadece bir yazarın yazılarında, özellikle bu çalışmanın konusu olan İslâm medeniyetinde, birbirine karışmış halde bulunmaktadır.

Tabiatı anlama ve yorumlamada kullanılan semboller, o medeniyette baskın olan, ve eşyanın tabiatında gizli olan sembollerden belirli bir kısmını vurgulayıp, kutsallaştıran Vahy'in şekline bağlıdır.[3] Mesela, bitkilerin ve çiçeklerin renkleri, güneşin ışık ve ısısı gibi eşyanın tabiatından olan semboller gözlemcinin özneliğinden bağımsızdır; ve fakat, bizim öznel arzularımızdan bağımsız bir gerçekliğe sahip olan, eşyanın ontolojik yönüdürler.[4]

Bu yüzden, herhangi bir medeniyetin kozmolojik bilimlerini inceleyen temel bir çalışma, sadece daha önceki kültürlerden fikir ve delil alışverişini değil, bununla birlikte tabiatı incelemede kullanılan sembollerle vahy arasındaki nihaî ilişkiyi de gözönünde bulundurmalıdır. Neden her medeniyetin, tabiatın görüngüleri içinden sadece belirli bir grubunu çalışma konusu olarak seçtiğini ve başka ihtimallerinin yerine, neden belirli bir grup kozmolojik bilimleri geliştirdiğini sadece bu şekilde anlayabilirz.

Eski ve Ortaçağ kozmolojik bilimlerinin şekillerinde farklılık olmasına rağmen genelde paylaştıkları ortak bir nokta vardır. Bu da, bütün bu bilimlerin göstermeye çalıştığı ve temel dayanak noktaları olan Tabiat'ın birliği ilkesidir. Bu birlik, bütün «büyük efsaneler»de ve gerek mitolojik bir görünüşe bürünmüş, gerekse doğrudan doğruya metafizik bir gerçek olarak, bütün geleneksel medeniyetlerde bulunan merkezî fikre dayanak teşkil eden (Divine Principle) İlahî Kural'ın birliğinin tabiî bir sonucudur.[5] Eskiçağ kozmolojileri, eğitilmemiş bir gözlemcinin zannedeceği gibi tabiat görüngülerinin nedenselliğini açıklamaya çalışan çocukça girişimler değildir. Bilakis, onlar, temel konusu ve amacı bütün varolanların birliğini göstermeye çalışmak olan bilimlerdir.[6]

İlahî Kural'ın Birliği ilkesi ve bunun sonucu ortaya çıkan Tabiat'ın birliği, İslâm'da özellikle önemlidir. Çünkü İslâm'da Birlik (Tevhid) ilkesi, diğer bütün herşeyi gölgede bırakmakta ve İslâm medeniyetinin her düzeyinde, herşeyin ondan kaynaklanıp ona dayandığı temel bir prensip olmaya devam etmektedir. Fakat tabiatın birliği ilkesini bulma ve uygulamanın sadece belirli metodlarla sınırlı olduğu, diğerlerinin kullanılmadığı düşünülmemelidir. Çünkü müslümanlar, tabiatın birliği ilkesine dayanan bilimleri formüle etmede birçok değişik yollar takip etmişlerdir ki Tabiatın birliği ilkesi de Vahy ve aklî sezgi ikilisinden kaynaklanmaktadır. İslâm bilimlerinde, bilimin amaçları o bilimin dışındadır ve bilim bu amaçlara ulaşmak için çok farklı metodlar kullanabilir; fakat bilim kendi amacını kendisi belirleyemez. Müslümanlar çeşitli bilimlerde, gözlem ve muhakemeden, tefekkür ve ilhama kadar birçok değişik metod kullanmışlardır. Fakat bütün bu metodların amacını oluşturan bütün varlıkların birbiri ile olan ilgisini gösterme ilkesi, o geleneğin ortaya koyduğu kozmolojik bilimleri belirleyen Vahy'den kaynaklanmaktadır.

İslâm'daki Tevhid ilkesi, şehadet, yani **Lailahe illâllâh** tümcesi ile ifade edilmektedir. Genellikle «Allah'tan başka tanrı yoktur» diye tercüme edilen şehadet, aslında mutlak gerçeklikten (Hak'tan) başka gerçeklik yoktur diyerek, Allah'tan başka herşeyi reddetmektedir.[7] Sufilerdeki «Vahdet-i Vücut» doktrininin Kur'anî tabanını oluşturan bu ilke Tanrı ile dünya arasındaki bir süreklilik, (continuity) bir kamutanrıcılık (panteizm) veya bircilik (monizm) anlamına gelmez. Bilakis bu, birbirinden bağımsız iki ayrı gerçeklik düzeni olamaz demektir.

Tevhid kaidesi, İslâm'da akidenin doğruluğunu belirleyen en evrensel kriterdir. Ancak şu veya bu şekilde tevhid akidesini destekleyen bir doktrin, İs-

lâmî sayılabilir. İslâm peygamberi yeni birşey iddia etmek için gelmedi; fakat o her zaman varolan gerçeği teyid etmek, hanif dinini tekrar kurmak ve İslâm'dan önceki medeniyetlerde şu veya bu şekilde vurgulanan ilahî tevhidi ilan etmek için geldi.

Eskiçağ kozmoloji bilimleri çoğunlukla tabiatın birliği ilkesine dayanıyorlar ve eşyanın olağanüstü yönlerini araştırıyorlardı. Bu nedenle, tarihte İslâm'ın ortaya çıkışından önce meydana gelmiş olsalar da İslâm-dışı olmaktan uzaktılar, diyebiliriz. Tabiatın birliğini keşfetme ve gösterme çabası Hermetikler ve Pisagoryenler gibi eskiçağ kozmoloji bilimlerinin ortak noktası idi. İşte bu ortak nokta sayesinde, bu bilimler İslâm vahyine uyum sağlamış ve onun perspektifine kolayca girmiştir. Bu şekilde, İslâm vahyi hem eski çağ bilimlerinin, İslâm'a girmesinin, hem de İslâm dünyasında üretilen bilimlerin nedeni ve sorumlusu olmaktadır. Tevhid'e dolayısıyla İslâm Vahyinin ruh ve özüne dayanan tabiatın birliği ilkesi, bütün tabiî bilimlerin nihaî amacıdır. Bilim de, bu birliği belirlemedeki başarısı ölçüsünde geçerli ve başarılıdır diyebiliriz.[8]

İslâmî Vahyin yanısıra, bu «suret»in uygulandığı «madde»yi yani İslâm medeniyetinin özünü oluşturacak olan insanların ırksal, psikolojik ve lenguistik özelliklerini de göz önünde bulundurmalıyız. Çünkü, daha önce de söylediğimiz gibi, bu «madde» de medeniyetin oluşturulmasında, bunun sonucu geliştirilen kozmolojik bilimlerde ve Tabiat'a karşı alınan genel tavırda önemli bir rol oynar.

İslâm, Arapça olarak bir grup Semitik göçebeye indirildi. Daha sonra, esas niteliğini kaybetmeden İranlılar, Türkler, Moğollar, zenciler ve diğer ırk ve etnik gruplar arasında yayıldı. Bu, İslâm'ın ruhuna yerleşik bir çevrede bile göçebe bir özellik kazandırmaktadır. Bundan başka, İslâm Vahyi kutsal bir kitap, Kur'an-ı Kerim, şeklinde indirilmiştir ki bu ki-

tabın önem ve merkeziyeti, İslâm kültürünün bütün yönlerinde, özellikle tabiata karşı takınılan tavırda kendisini gösterir. Kur'an sık sık tabiat görüngülerine, iman edenlerin tefekkür etmesi gereken Allah'ın ayetleri olarak değinir.[9] Bunun için bütün İslâm tarihi boyunca «Yunan Felsefi İdealleri»nden etkilenen birkaç araştırmacıdan başka, bilimle uğraşan bütün müslümanlar, İbraniler gibi, tabiatın harikuladeliklerinde Allahın rahmet ve yüceliğini gösteren ayetler arama amacı gütmüşlerdir.[10]

Kur'an'ın ilk muhatapları olan İslâm öncesi Araplar tabiata karşı büyük bir aşk duyuyorlardı ve bâkir tabiatın geniş sahalarında dolaşan diğer bütün göçebeler gibi, görünende görülmeyenin varlığını anlayacak derin bir sezgiye sahiptiler. Semitik göçebe ruhunu her zaman muhafaza eden İslâm, göçebe ruhunun bu özelliğini vurguladı ve Tabiat'ı görünmeyen bahçıvanın belirtilerinin her zaman varolduğu geniş bir bahçe görünümünde sundu. İslâm aynı zamanda, insanlarla diğer yaratıklar arasındaki yakın ilgiyi de vurguladı; Peygambere salat ve selam getirmek en genel ve evrensel yönüyle bütün görünenler (yaratıklar) üzerine salat ve selam anlamındadır.

Kur'an'da vurgulanan diğer bir nokta da (intellect) Aklın bir göstergesi olan insan mantığıdır. (reason) Mantık sağlıklı ve dengeli olduğu zaman doğal olarak insanı, Allah'ı inkardan çok Tevhid'e yönlendirir ve ancak arzular onun dengesini bozduğunda ve görüş alanını kapattığında yanıltılabilir.[11] Yani mantık (reason) dış güçler tarafından engellenmedikçe, insanı modern anlamıyla, insan mantığını aşan herşeyi reddetmek demek olan rasyonalizme götürmez; bilakis tevhide götüren bir araç olur.[12] Aynı şekilde, İslâm sanatı, ilk bakışta zannedileceği gibi «rasyonel» değildir. Aksine o, inceleyeni soyut geometrik şekillerle, sadece «negatif» ve soyut olarak

temsil edilebilen Tevhid ilkesine götürür. Mantığın İslâm Vahyi sınırları içinde oynadığı bu rol, İslâm'ın, araştırmacıların nedensellikle ilgili ihtiyaçlarına cevap verebilmesini sağlamıştır; ve bu geleneğin (dinin) sınırları dışında değil, bilakis içinde yer almıştır. Böylece Ortaçağ sonrası Hristiyanlıkta görüldüğü gibi bu ihtiyacı karşılamak için dinin dışında kaynaklar aramaya gerek kalmamıştır. Matematiksel bilimlerle ilgili çalışmaların, İslâm dünyasında çok yaygın olmasının ve müslümanların, Pisagoryen matematiğini kolayca kendi dünya görüşlerine aktarabilmelerinin nedeni de bu şekilde algılanan mantık kavramıdır.[13]

İslâm'ın tabiat ve bilimle ilgili tutumu hakkındaki bu genel açıklamalardan sonra, hem Vahyin hem de İslâm bilimlerinin ifade edildiği araç olan Arapçanın özelliklerine de değinmek gerekmektedir. Şüphesiz hem İslâm dünyasının **Lingua Franca**'sı, hem de İslâm'ın kutsal dili olan bu dil, sadece bilimsel yazım için onu mükemmel bir araç haline getiren sarahate değil, aynı zamanda ona en batınî bilgileri bile ifade edebilme gücü veren içsel bir boyuta da sahiptir. Bu esneklik, Süryanice, Yunanca, Sanskritçe ve Pehlevi dilinden eserleri Arapçaya çevirmeyi, yeni kelimeler türetmeyi ve var olan kelimelerin anlamlarını geliştirerek yeni kavramlar oluşturmayı kolay bir hale getirdi. Bu demektir ki, Arapçanın bir dil olarak özelliğinin de, İslâm dünyasındaki bütün bilimler ve tabii ki doğa bilimleri üzerinde önemli bir etkisi vardır.

Doğa bilimlerinde, müslümanlar, kozmolojik bilimlerle ilgili çeşitli kavram ve fikirleri ifade eden zengin bir Arapça kelime hazinesine sahiptirler. Latince **natura** ve Yunanca **physis**'e karşılık olan «doğa» kelimesi için, Arapça (tb') kökünden türetilen **tabiat** kelimesi kullanılmaya başlandı. Fakat bu klasik dillerdekinden, biraz farklı bir anlam taşıyordu.[14] İlk Arapça tercümeleri yapanlar Süryanice **kjono** kö-

künden gelen **kiyan** kelimesini de tabiatla aynı anlamda kullandılar.[15] Kur'an'da **tabiat** kelimesinin kendisi kullanılmamış, fakat **tab'** kelimesi birçok kere kullanılmıştır.[16] Ve hem sünnî hem de şiî müfessirlerce İnsanı Tanrıdan ayıran perde olarak yorumlanmıştır. Hallac gibi bazı sufiler de **tabiatla,** ilahî lütuf ve merhamet arasındaki karşıtlığı vurgulamışlardır. Bazı yazarlar da **tab'ın** yerine **matbu** kullanmışlardır. Bu iki terim latince **natura naturans** ve **natura naturata**'nın kaynağını teşkil etmiş olabilir[17] ve latince karşılıkları ile aynı anlamı taşımaktadırlar.

Müslüman yazarlar, Yaratıcı ve dünya (yaratılanlar) arasındaki ilgi ve karşıtlığı ifade edebilmek için, genellikle **hak** ve **halk** kelime ikilisini kullanmışlardır. En önemli sünnî ekollerinden biri olan Eş'arılerde, Allah'ın dünyaya nazaran yüceliği (tenzih) ve halk ile Hakk'ı ayıran sonsuz perde o kadar vurgulanmıştır ki, eşyanın şahsiyeti ve ayrı bir gerçeklik alanı olan tabiat, Yaratıcının mutlak gücü karşısında eriyip gitmiştir. «Yatay» nedensellik reddedilmiş, Aristo'nun yaratıklarla ilgili on kategorisinden sadece cevher (Subtance) mekân ve keyfiyetin nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu kabul edilmiş; zaman, uzay ve «madde» «atom»lara ayrılmıştır.[18] Bütün kısmî ve vasıtasız sebepler nihaî sebebe bağlanmıştır ve Tanrı herşeyin direkt sebebi olarak kabul edilmiştir. Örneğin ateş, tabiatı onu gerektirdiği için yanmaz, fakat Allah öyle istediği için yanar. Bunun yanısıra, bize «doğa kanunları» olarak görünen şeyler sadece süregelen adetlerden ve kanunî statüden öte gitmeyen olaylardan başka bir şey değildir.[19] Gerçek kanunlar ve kurallar sadece Allah'ın Peygamberlerine gönderdiği kanunlardır. Eş'arî ilahiyatçıları her şeyden çok sonlu ile sonsuz arasındaki süreksizliği vurgularlar.[20] Onlara göre, kozmik hiye-

rarşinin bütün tabakaları İlahî İrade'de toplanmıştır.

Sufîlerde, özellikle İbn Arabi'ye ve teosofist felsefeye (hakim) —Molla Sadra tarafından geliştirilen marifet, İşrakî teosofisi[21] ve Peripatetik felsefenin birleştirilmesinden meydana gelen ekole— tabi olanlarda ve Müslüman Peripatetiklerde ise Zat-î İlahî (Allah) ile görünenler arasındaki diğer ilişki vurgulanmıştır. İkisi arasındaki* sürekliliği (continuity) vurgulama, en azından kelamcıların süreksizliğe verdikleri önem kadardır. Bir taraftan sonsuz, sonludan yani yaratıcı, yaratıklardan kesinlikle ayrılmıştır denilebilir. Fakat diğer taraftan, birbirinden tamamen farklı iki gerçeklik düzeni olamıyacağı için —böyle bir durum şirk teşkil eder— sonlu, şu veya bu şekilde ezelî ve ebedî olan Sonsuz'dan başka bir şey olmamalıdır.[22] Sufîler ve İşrakî bilgeleri, Tanrı'nın mutlak yüceliğini yadsımadan, ikinci tür ilişkiyi vurguladılar ve teşbih yaparak[23] görünen dünyanın, ruhî dünyanın bir gölge ve sembolü olmaktan öte gitmediğini ve kozmik görüntünün, varlığının sonucu, Zat-ı İlâhiye bağlı olduğunu göstermeye çalıştılar.

İslâm, bir Orta yol dini olarak **tesbih** ve **tenzih** arasında bir yerdedir. Bunlardan sadece birisi alındığında kişiyi çok ciddî bir yanlışa düşürebilir; fakat ikisi birlikte alındığı takdirde Allah ve Evren arasındaki ilişkiyi ifade eden bir bileşim olur. İslâm kozmoloji bilimlerini ve onların tabanını oluşturan Tabiat mefhumunu ele alırken, öğretilerinde İlahî ışığın, sonlu yaratıkları tamamen kapsamadığı ilahiyat ekollerini gözönünde bulundurmayacağız. Yani Eşariler gibi ilahiyat ekollerini bir yana bırakacağız. Fakat, dünyanın tamamen Tanrı'dan farklı olduğunu savunan ve sonlunun sonsuz'dan tamamen farklı olamıyacağını savunan görüşlerin, aynı gerçeğin iki ayrı yanı olduğu da unutulmamalıdır. Burada biz, rasyonel düzene ait konularla ilgilenmediğimiz için, se-

çeneklerden birini tercih etmemize gerek yoktur. Esas önemli olan, her durumda, kozmolojik bilimlere doğrudan bir etkisi olan kosmos ile Tanrı arasındaki ilginin kaynaklandığı görüş açısını yakalayabilmektedir.

İslâm Tarihinde Kozmolojik Bilimlerle İlgili Çalışmalar

En son Vahy, ve kendisinden önceki bütün (geleneklerin) sünnetlerin bir sentezi olmasının yanısıra İslâm, coğrafî olarak dünyanın orta kemerinde yayılmış ve tarihî olarak Asya ve Akdeniz medeniyetlerinin mirasçısı olmuştur. Bu nedenle, İskenderiye, Antakya, Urfa, Harran, Nisibih, Cundişapur gibi Batı Asya ve Kuzey Afrika'nın diğer bütün bilim merkezleri İslâm dünyasının birer parçası oldular. Böylece daha sonraki İslâm bilim ve sanatının gelişmesi için birer dayanak teşkil ettiler.[24]

Dinî ve ruhî güçlerin çok yoğun olduğu İslâm'ın birinci yüzyılında, İslâm tarihinin ileriki yıllarında etkisini gösterecek olan farklı ekol ve görüşler henüz ortaya çıkmamıştı ve din henüz kaynağına çok yakındı. Daha çok gramer, hadis gibi dinî ve edebî bilimler ve bazen de Halid İbn Yezid'in durumunda olduğu gibi İslâm öncesi bilimlere yer veriliyordu. Fakat, Peygamberin mesajı sonucu ortaya çıkan ruhi yapı, meyvelerini ancak İslâm'ın 4. ve 5. yüzyıllarında dini iştiyak ve merkezî otoritenin siyasal gücü doruk noktasına ulaştığında vermiş, bilimler ve sanatlar sözkonusu olduğunda ancak o zaman kendisini göstermiştir.[25] Abbasi devletinin kurulmasıyla birlikte, Yunanca, Süryanice, Pehlevi ve Sanskritçe bilimsel eserler Arapçaya çevrildi. Böylece, ilk devirlerdeki, bilgileri sadece Vahy'den kaynaklanan şiir, hadis, tefsir, gramer ve sufi ekollerin yanısıra, İslâm

dışından kaynaklanan ekoller de ortaya çıktı. Bu yeni ekoller, Mutezililer gibi mantıkçı ve rasyonalistlerden, astranom ve matematikçilere ve Yunan, İskenderyen, Kildani bilimlerinin Harran'daki Sabiilerle birleşmesinden oluşan daha batınîk bilgi şekilleri-ne kadar farklılıklar arzediyordu.[26] Üçüncü yüzyılda İslâm ruhu, fıkıh ekolleri ve Sufi tarikatlarına yansıyan sürekli şekilleriyle billurlaşmaya başladığında, sanat ve bilimlerin yanısıra felsefe de gelişmeye başladı. Bu gelişmeler 4. ve 5. yüzyıllarda doruk noktasına ulaştı, bu nedenle tartışmamızın tarihi bazını bu döneme dayandırdık.

Dördüncü yüzyılın başları, Ebu Nasr el-Farabi, Ebu'l Hasan el-Mesudî, Yahya İbn Âdi, İbrahim İbn Sinan, Ebu'l Ferac el-İsfehanî, Ebul Hasan el-Amirî ve İslâm sanat ve bilimlerinin özellikle bu çalışmanın konusu olan kozmolojik bilimlerin oluşturulmasında önemli rol oynayan daha birçok simanın belirişine tanık oldu. Dördüncü yüzyıl sadece belirli bilimlerdeki çalışmaların doruk noktasına eriştiği bir zaman parçası değil, aynı zamanda ileriki yüzyıllarda, bilimler üzerinde sürekli etkisi olacak «Tabiat felsefesi» ve kozmolojik bilimlerin de en aktif olduğu bir dönemdir. Bu, İhvan-ı Safa, el-Bîrûnî, Ebu'l Berekât el-Bağdadî, İbn Sina, Ebu Süleyman el-Mantıkî, ve Ebu Hayyan el-Tevhidî'nin yaşadığı ve yazdığı bir dönemdir. Bunun yanısıra, dördüncü yüzyıl Muhammed ibn Ahmed ibn Harezmî'nin **Mefatih el-Ulum**'u (366/976 da yazıldığı)[27] ve İbn Nadim el-Varrak'ın **Fihrist**'i (378/978) gibi önemli ansiklopedilerin, İslâm dünyasında kendisini gösterdiği bir dönemdir. Bu yüzyıl boyunca Ebu Said ibn Abdül Celil el-Siczî, Ebu'l Kasım el-Mecriti ve Şemelgani el Kufi[28] gibi önemli hermetikler ve Hakim el-Tirmizi'nin **Nevadir el-Usul**'ünde olduğu gibi, kozmolojik bilimlere değinen birçok sufi yazar da yer aldı.[29] Bunlardan başka, matematiksel bilimlerde Ebu'l Vefa, Ebu

Zeyd el-Belhî, Ebu Sehl el Kûhî, Abdurrahman el Sufi ve İbn Yunus gibi meşhur simalar da İslâm'ın dördüncü yüzyılındaki bilimsel hareketliliğine katılanlar arasında idi.

Aynı şekilde beşinci yüzyılda da, her ne kadar daha az bir hızda da olsa, İslâm sanat ve bilimleri gelişip serpilmeye devam etti. İbn el-Heysem, Ali İbn İsa, Ömer Hayyam, Gazzali, Ebu İshak el-Zerkali, Nasır-ı Hüsrev ve Ebu'l Hasan İbn Merzban Behmenyar gibi simalar, bir önceki devrin geleneğini Selçuklu dönemine kadar getirdiler ve üstadlarının öğretilerini yorumladılar.

Bu kitapta incelemek istediğimiz doktrinlerin yazarlarını bu dönemden seçmemizin nedeni, işte bu iki yüzyıldaki ilmî hareketliliktir. İslâm tarihinin en hareketli dönemi diyebileceğimiz bu dönemin en belirgin simalarından olan İhvan-ı Safa, el-Birûnî ve İbn Sina'nın yazılarında tabiat mefhumunu incelerken, aslında biz,şu veya bu şekilde ileriki dönemin Müslüman yazarların da da rastlayacağımız İslâm kozmoloji doktrinlerinin ana hatlarını incelemiş oluyoruz. Demek ki bu yazarları seçmemiz bir rastlantı sonucu değil. Bilakis onlar sayesinde, sadece kendi dönemlerinde kısılıp kalmamış olan doktrinlerin genel yapısını anlamayı ümit ediyoruz.

Niçin dördüncü ve beşinci yüzyılların, bilimlerdeki hareketliliğin en hızlı yaşandığı dönem olduğu sorulabilir. Bu sorunun cevabı o dönemin tarihi şartlarında aranmalıdır.[30] Eğer İslâm toplumunu sünni ve şii diye iki gruba ayırırsak, Emevi ve Abbasi dönemlerinde, sünni halifeliğin güçlü olduğu devredeki sanat ve bilimlerin geliştiği sosyal ve politik zemin ile şia güçlerin kuvvetlenip, merkezi otoritenin zayıfladığı devrenin şartları arasında büyük bir fark vardır.

Bu farklılığı anlayabilmek için, İslâm'ın ilk iki yüzyılına bir göz atmamız gerekir. Birinci ve altıncı şia imamları olan Ali ibn Ebu Talib'in sözlerinden

ve İmam Cafer es-Sadık'ın yazılarında anlaşıldığı üzere, Hermetik bilimler, Şii bakış açısına daha ilk yıllarda girmiştir. Bunu anlamak için, Müslüman kimyacıların en seçkinlerinden olan Cabir ibn Hayyan'ın, Cafer es-Sadık'ın bir talebesi olduğuna ve çalışmalarının, üstadının öğretilerinden başka, birşey lışmalarının, üstadının öğretilerinden başka bir şey olmadığına bakmamız yeterlidir.[31] Bundan başka, sekizinci şia imamı, İmam Rıza'nın, Me'mun ve İmran el-Sabi ile yaptığı tartışmalar, şii dünyasındaki aklî ilimlerin meşruluğunu bir kere daha vurgulamıştır.[32]

Şiilerin, Hermetizm'i[33] önce kabul etmesi, onların sentetik fizik,[34] edvar ve ekvar'dan oluşan «periyodik» zaman[35] mefhumu, ve kimyaya dayanan Hipokratik tıp konularında öncülük etmelerini sağladı. Bunun yanısıra, bu olgu onların, Aristo felsefesinin rasyonalist ilkelerine ve Aristo fiziğinin birçok yönlerine karşı çıkabilmelerine neden oldu. Felsefe, en sonunda Şii perspektifine girdiği zaman, saf Aristo'culuk şeklinde değil, fakat **hikmet** şeklinde idi. Bu **hikmet**'te İştirakî ve gnostik doktrinler önemli bir yer tutuyor ve mantık sadece birinci basamak olurken, akledilir gerçekliklerin tefekkür edilmesiyle takip edilebilecek **discursive** (İstidlâlî) bilgi de başlıca bilgi şekli oluyordu.

Sünni dünyada, Gazzali ve Fahreddin Razi gibi kelâmcıların felsefî metodları ilahiyatla ilgili amaçlarda kulanmaları hariç «resmi» öğrenim Hermetizm ve Peripatetik felsefe ile fazla ilgilenmedi.[36] Hatta, başlangıçtan itibaren sünnîler, filozoflara şiilerden daha fazla düşmanlık gösterdiler. Bunu, Sünni dünyasında artık yaşayan bir gelenek olmayan felsefenin, İşraki ve marifetle birleşmesinden ortaya çıkan hikmet şekliyle hâlâ şii dünyasında yaşanması gibi bir tarihi gerçekle teyid edebiliriz.

Sünni fakihlerin, felsefeye ve İslâm öncesi bilimlere (eva'il) karşı düşmanlığı, mutezililerin önemini

kaybedip, Eş'arilerin zafer kazandığı İslâm'ın 4. ve 5. yüzyıllarında daha da yoğunlaştı. Bunun bir göstergesi de, Abbasi halifeliğinin, hadis, tefsir, fıkıh gibi saf dini disiplinleri daha çok tercih etmesi ve tıp, astronomi gibi diğer bilimleri, toplumun ihtiyaçları ölçüsünde desteklemesidir.[37]

Şii ve sünnilerin, sanat ve bilimlere karşı bu farklı tutumlarını gözönünde bulundurduğumuz zaman, bu kitapta incelemek için seçtiğimiz 4/11. ve 5/12. yüzyıllardaki bilimsel hareketliliğin nedenlerini anlamamız biraz daha kolaylaşmaktadır. Çünkü Şiiliğin sosyal ve siyasal olarak önem kazandığı dönem bu yüzyıllardır. Daha Me'mun'un tahtta olduğu zaman, incelediğimiz dönemden bir asır önce, Tahir Zül Yemineyn'in 208/820'de Horasan yöneticiliğine getirilmesi, yarım yüzyıl sonra Safariler tarafından (Yakub İbn Leys yöneticiliğinde) yıkılacak olan yarı bağımsız Tahirî hanedanının başlangıcını belirler.[38] İçişlerinde hemen hemen bağımsız olmalarına rağmen, Safariler 254/867 ve 290/903 yılları arasında, İran eyaletlerini halifeliğin desteği ile yönettiler. Amu Derya ötesinde ise, Müslüman olmadan önce Şaman denilen,, Esad İbn Abdullah'ın dört oğlu, Memun'a hizmet ettiler, ve karşılığında Semerkand, Fergana, Şaş ve Herat'ın yöneticiliğini kazandılar. Bu ailenin, bu şehirlerde kontrolü ele geçirmesi Safariler gibi içişlerinden bağımsız olan Samanî hanedanının başlangıcını belirler. Amu Derya bölgesini 274/999'a kadar yöneten Samanilerin yönetimi altında birçok meşhur İranlı bilim adamı ve şair yetişti. Halifeliğin merkezi gücünü yokeden bu İranlı yöneticiler, yeni göçeden Türk kabilelerinin gücüyle Gazneli Mahmut tarafından İran'ın alınmasına ve Orta Asya'da İranlıların yönetiminin sona erdirilmesine varıncaya dek yönetimde kaldılar.

Bu bağımsız hanedanların ortaya çıkışı, halifeliğin gücünün zayıflaması anlamına gelse de bu hane-

danlar, hiç olmazsa kuramsal olarak Sünni halifeyi kabul ediyor ve eyaletleri onun adına yönetiyorlardı. Fakat bu durum, İran'ı 320/932'den 447/1055'e kadar yöneten Şii Buveyhiler[39] için sözkonusu değildi. Bu ailenin yıldızı, eski İran krallarının veliahtı olduğu zannedilen Buveyhinin oğlu Ali'ye, 318/935'de Kerec'-ın yöneticiliği verildiği zaman parlamaya başladı. Kısa bir süre sonra Ali, kardeşleri Ahmed ve Hasan'ın yardımıyla gücünün sınırlarını genişletti ve birkaç yıl içinde Orta İran'ın çoğunun yöneticisi durumuna geldi. Buradan başlayarak, Buveyhiler, 334/945'de Ahmed, Bağdad'ı fethedinceye kadar askeri ve siyasal güçlerini arttırdılar.

Halife el-Müktefi Billah, yeni fatihlerin gücünü kabul etmeye zorlandı. Bunun üzerine halife üç kardeşe, İmadüddevle, Ruknüddevle, Muizüddevle isimlerini ve emir'ül umera rütbesini verdi. Bunun karşılığı olarak Buveyhiler halifeye saygılı davrandılar; fakat birer Şii olarak artık halifenin mutlak dini ve siyasi otoritesini kabul etmiyorlardı. Böylece, İslâm tarihinde ilk defa, halifeliğin doğu topraklarında kurulan Şii devleti, yönetimi, Gazneli ve Selçuklu Türklerinin tekrar Sünni kontrolüne alacağı zamana kadar kendi ailelerinde tutmayı başardılar.

İslâm dünyasının Doğu eyaletleri Şii kontrolünde olduğu gibi, Mısır ve Kuzey Afrika'nın çoğu, bu kez İsmailiye şeklinde beliren Şii kontrolüne geçti Fatımi devleti Mısır'da kuruldu ve İslâm dünyasında üstünlüğü ele geçirebilmek için Bağdat'taki halifelerle rekabet etti. Bu yeni Şii halifeliği, sanat ve bilimlerin beslenmesinde ve bilimsel disiplinlerin öğretildiği okulların kurulmasında önemli bir rol oynadı.[40]

4/11. ve 5/12. yüzyıllarda İslâm tarihini kısaca gözden geçirmiş olduk. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu yüzyıllar merkezi otoritenin zayıfladığı ve İslâm dünyasının büyük bir bölümünü Şii emirlerin yönettiği bir dönemdir. Daha önce de değindiğimiz gibi Şiiliğin

felsefe ve İslâm öncesi bilimlere gösterdiği büyük sempatiyi gözönünde bulundurursak, Şii yönetiminin yaygın olduğu bu dönemle, akli bilimlerdeki hızlı hareketliliğin aynı zamana denk gelmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Hatta, bu dönemde Şia'nın yükselmesinin sanat ve bilimlere karşı artan ilginin en baş nedeni olduğu da ileri sürülebilir. Şia, hem İran'da hem de Mısır'da, bilimlerin öğretildiği okullar kurdu ve daha sonra Sünniler tarafından da kabul edilip uygulanacak olan bilimsel ve eğitsel usuller ortaya koydu. Sünniler tarafından benimsenen usullerin başında, Fatımîler tarafından kurulan Ezher'in daha sonra sünnî öğrenimi için kullanılması ve Bağdat'ta şii modellere bakılarak kurulan Nizamiye okulu gelmektedir.

4./11 ve 5./12. yüzyıllar, İslâm sanat ve bilimlerinin, felsefenin ve bütün İslâmî bilimlerin genel çerçevesini tesbit eden zeminin oluşturulduğu dönemdir diyebiliriz. O zaman, bu dönemdeki bilimleri incelemek, İslâm tarhinin uzun yüzyıllarından geçici bir anı değil, fakat çeşitli İslâmî bilimlerin kökenini ve oluşumunu incelemek demektir.

İslâm'da Entellektüel Boyutlar ve Bilgi-arayan Sınıf

Bu kitabın konusu ile İslâm'da entellektüel hayat arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için, sadece incelediğimiz dönemi İslâm tarihi içine yerleştirmek yeterli değildir. Aynı zamanda ele aldığımız yazarların görüşlerini İslâm'daki genel entellektüel boyutlara da bağlamamız gerekmektedir. İslâm'da en esaslı ayrım İslâm Vahyinin zahiri yönünü oluşturan Şeriat, genellikle Sufilik adı altında tanınan ve İslâm'ın batınî yönünü oluşturan Tarikat ve Hakikat arasındaki «dikey» ayrımdır. Bunlar da kendi aralarında Şii ve Sünni diye ikiye ayrılırlar. Veya, bütünü İslâm olan bir dairenin, hakikat merkezini, tarikat veya tarikatler

yarıçapını ve Şeriat da çevresini oluşturmaktadır denilebilir.[41]

İslâm'da entellektüel perspektiflerin diğer bir ayrımı da her ekolün bilgi aramada kullandığı değişik usullere göre yapılan sınıflandırmadır ki bu bizim çalışmamızla daha yakından ilgilidir.[42] Bu sınıflandırmadan yola çıkarak İslâm'ın ilk devirlerindeki bilgi-arayan sınıflar, Kur'an bilginleri, hadisçiler, gramerciler, Mutezilîler ve kelâmcılar, peripatetik felsefeciler, neo-pisagoryenler ve hermetikler ve en son olarak ta sufilerden ibarettir denilebilir.

Daha ileriki yüzyıllarda, bu çeşitli ekoller daha çok billurlaştığında, sünni dünyadaki ekoller sadece fıkıhçılar, kelâmcılar ve Hermetizm gibi İslâm öncesi geleneklerin marifetle ilgili bölümlerini benimsemiş olan Sufilerden ibaret olmaya başladı. Felsefe, tabii ve matematiksel bilimler sadece bir dereceye kadar varlıklarını sürdürebildiler. Meselâ felsefe, özellikle rasyonalist usulüyle, sünni dünyada 6./13. yüzyıldan sonra varlığını devam ettiremedi.

Aynı şekilde şiî dünyada da, daha önce belirttiğimiz gibi Sünni-Şii ayrımının üstünde yer alan, Kelâm-Fıkıh ve Sufi ekolleri hakim durumdaydı. Fakat, bunun yanısıra, 5./12 ve 6./13. yüzyıllarda rasyonalizmin, Sufilik ve kelam tarafından zayıflatılmasıyla Suhreverdi ve takipçileri, o zamandan sonra İran'ın entellektüel hayatını devamlı etkileyecek olan İşraki teosofisini kurmaya başladılar. Daha sonra işraki teosofisi, Molla Sadra olarak tanınan, Safevi döneminde İslâm'a son yeni entellektüel perspektifi kazandıran[43] ve bugün bile şiiliğin entellektüel hayatına hakim olan, Sadreddin Şirazi tarafından yeniden yorumlandı ve Şii ilkeleriyle birleştirildi. Safevi döneminde de, İran'da Bahaeddin Amili ve diğerleri matematiksel bilimlerle ilgili çalışmalar yaptılar. Fakat bu seferki çalışma sadece Nasreddin Tusi ve diğer eski matematikçilerin çalışmalarını gözden geçirme ni-

teliğindeydi, yani yeni bir ekol oluşturma sözkonusu değildi.

Bundan dolayı, diyebiliriz ki İslâm tarihinde tabiatı inceleyen bilimsel perspektifler, hemen hemen hepsi tabiat ve tabii kanunların ilâhî güçte eritildiği bir tabiat felsefesini takip eden Hermetikler, Matematikçiler, Peripatetikler, İşrakiler, Arifler veya Sufiler ve son olarak ta kelâmcılardan ibarettir.

4./11. ve 5./12. yüzyıllardaki bu perspektifleri daha iyi anlamak için Müslüman yazarların kendi eserlerine bakmamız gerekmektedir. 5./12. yüzyılın en belirgin simalarından biri olan Ömer Hayyam, **Risalet el-Vücud**'unda nihai bilgiyi arayanları şu şekilde sınıflandırıyor:

«Yüce Tanrı'nın bilgisini arayanlar dört gruba ayrılır:

1 — Mütekellimün (kelamcılar): Tartışmalar ve doyurucu ispatlarla uğraşanlar ve adı mükemmel olan Yaratıcı hakkında bu kadar bilgiyi yeterli görenler.

2 — Filozof ve matematikçiler (Yunan ruhundan etkilenen «Hukema»): Akli deliller kulanıp, mantık kanıtlarını bulmaya çalışanlar ve hiçbir zaman tatmin edici delillerden memnun kalmayan, kendileri de mantığın kurallarına tamamen inanmayanlar.

3 — İsmaililer ve Ta'limiyyun: Bilginin kaynağı sadık bir habercidir diyenler. Çünkü Yaratıcı ve onun zat ve sıfatları hakkında muhakeme yapmak çok zordur ve aklın muhakemesi onun önünde şaşırır ve yetersiz kalır. Bunun için, sadık bir haberciden bilgi almak çok daha iyidir.

4 — Mutasavvıflar: Bilgiyi bir vasıta ile (mediation) veya düşünerek aramayıp, onu, içlerini temizleyip, hallerini arıtarak arayanlar. Onlar ruhlarını tabiatın ve cisimlerin pisliklerinden, ruh saf bir madde oluncaya kadar temizlerler. Ruh melekutla yüzyüze gelir, böylece o dünyanın şekilleri, ruha şüphe ve

belirsizlikten uzak olarak birer gerçeklik halinde yansır. Bu bütün yolların en doğrusudur, çünkü Tanrı'nın mükemmelliklerinden hiç biri bu yoldan uzak tutulmamıştır, ve O'nun önünde hiçbir perde ve engel yoktur.»[44]

Yüzyıllar sonra, bu çeşitli perspektifler daha da billurlaştığında 9./16. yüzyıl İran hakim'i Seyyid Şerif el-Curcani, **Metali el-Envar'a** yazdığı şerh'de şöyle diyor:

«Delil ve incelemeyi rehber edinenlerden, kendilerini bir dine bağlayanlara. kelamcılar (ilahiyatçılar) ve hiç bir din ve peygamberi takip etmeyenlere de Meşşaîler denir. Zahitlik ve kendini arıtma yolunun takipçilerinden şeriata bağlı olanlar Sufi, böyle bir sınır tanımayanlar da İşrakî adını alır.»[45]

Bu kitapta ele aldığımız yazarların entellektüel tavrını çeşitli İslâmî entellektüel tavırların yer aldığı genel zemine oturttuğumuz zaman, her seferinde kozmolojik bilimlerin hangi bakış açısı ile ele alındığını ve bu bakış açısının İslâm entellektüel hayatının bütününde nasıl bir yeri olduğunu anlamamız mümkün olur. İhvan el-Sefa'nın yazılarında, daha sonra İsmaili'lerin dayandığı kaynağı oluşturacak zengin bir Hermetik ve Neo-Pisagoryen semboller bütünü ile karşılaşıyoruz. El-Biruni sayesinde en önemli Müslüman matematikçi ve astronomlardan biri, aynı zamanda diğer ülke ve devirler hakkında bilgi edinmeye çalışan bağımsız bir bilgin ve tarihçi ile tanışmış oluyoruz. İbn Sina'ya gelince, şüphesiz o Müslüman peripatetiklerin en büyüğü idi ve onun yazılarında Peripatetik tabiat felsefesi en açık ve akıcı şeklini bulmuştur diyebiliriz. Bundan başka İbn Sina'nın daha sonraki çalışmaları, özellikle görsel anlatımları, bize, daha sonra İşrakiler tarafından kullanılıp uyarlanacak olan ve sufilerin, tabiat ve arif'in aydınlanma yolculuğunda kozmolojinin önemi konusundaki görüş-

leriyle uyum içinde olan bir kosmos görüntüsü sunmaktadır.

Böylece, İhvan-ı Safa, İbn Sina ve el-Biruni'nin yazılarını incelerken, sadece İslâm sanat ve bilimlerinin en hareketli olduğu dönemin en önemli üç yazarını incelemiş olmuyoruz. Bunun yanısıra Hermetikler, Neo-Pisagoryenler, matematikçiler, tarihçiler, bilginler ve peripatetikler gibi ekollerin genel bir görünüşünü ve dolaylı olarak İşrakî ve Sufilerin tabiat kavramını da incelemiş oluyoruz.[46] Yüzyıllar boyunca kozmoloji bilimlerine katkısı olmuş birçok önemli yazarı dikkate almadan, bu kitabı İslâm kozmoloji doktrinlerine genel bir giriş olarak kabul etmemiz, zannederim çok cüretkâr bir girişim olmaz. 4./11. ve 5./12. yüzyılların belirli yazarlarını seçerken, asıl amacımız o yazarların sadece belirli bir dönemde ne düşündüklerini anlamak değil, fakat daha önemlisi tabii bilimlerle ilgili, İslâm medeniyetinde varolan hangi perspektifi kabul ettiklerini anlamaktı.

birinci bölüm

İHVAN-I SAFA'NIN RİSALELERİ

Kimliği ve İçeriği

Başlangıcından beri sır perdesine bürünmüş olan Risaleler bir çok münakaşaya neden olmuş ve hem Müslüman hem de Batılı bilim adamları arasında sürekli bir tartışma konusu olmuştur.[1] Yazarların veya yazarın kim olduğu, yazının yazıldığı, neşredildiği yer ve zaman, ihvan'ın özellikleri -bu ve bunun gibi bir çok soru- kesin tarihi cevaplardan yoksun kalmıştır.

Bir çok eski Müslüman kaynaklar, Risaleler'in yazarları olarak bir grup Basralı bilgini göstermektedirler. İbn el-Kıftî **İhbar el-Hukemâ**[2] sında, Ebu Hayyan el-Tevhidi'ye göre Risalelerin yazarlarının Ebu Süleyman Muhammed İbn Me'şar el-Bestî, Ebul Hasan Ali ibn Harun el-Zencanî, Ebu Ahmed el-Mihrcâni, Evfi ve Zeyd bin el-Rifaî olduğunu zikretmektedir. Diğer taraftan Şehrezûri, **Nüzhet el-Ervah**'ında[3], el-Mukaddesî diye bilinen, Ebu Süleyman Muhammed bin Mes'ud el-Bestî, Ebu'l Hasan Ali bin Vehrûn el-Sabî, Ebu Ahmed el-Nehricarî, Evfi el-Basri ve Zeyd bin el-Rifaî'den ibaret olan değişik bir yazarlar listesi verir. Ebu Hayyan el-Tevhidî ise, 375/985'de öldü-

rülen vezir Ebu Abdullah el-Se'dân'ın hizmetinde, İbn Zer'eh (331/942-398/1007), Miskeveyh el-Razi (öl. 421/ 1029), Ebul Vefa el-Buzcânî, Ebu'l Kasım el-Ehvazî, Ebu Said Behram, İbn Şahuyeh, İbn Bekr, İbn Haccac el-Şair, Şûh Şii (öl. 391/1000) ve İbn Abid el-Katib'in de yer aldığı ve yazıları Risaleleri oluşturmak üzere toplanan bir grup bilginin varlığını[4] iddia eder. Ebu Hayyan, yazarlardan biri olan Zeyd bin Rifaî hakkında şöyle diyor:

> O hiç bir sistemle kesin bir ilişki içinde değildir. O kendi ekolünün her tarafını nasıl şekillendireceğini bilir. İhvan, ancak Yunan felsefesi ve İslâm kanunları birleştirildiğinde, mükemmel bir inanca ulaşılabileceğini düşünüyordu. Bu nedenle felsefenin bütün branşlarını konu alan elli risale yazdılar.[5]

Sadece Risalelerin yazarlarının kim olduğu konusunda değil, fakat aynı zamanda bu yazarların İslâm toplumu'nun hangi bölümünden çıktığı konusunda da görüş ayrılığı vardır. Bu tartışmalar sadece çağdaş yazarlar arasında değil ortaçağ Müslüman yazarlar arasında da mevcuttur. İbn el-Kıftî'ye göre, İhvan, metodlarında rasyonalist olan Mutezile ekolünün taraftarlarındandı.[6] Diğer taraftan Hanbeli fakihlerinden İbn Teymiye ise, İhvan'ı, İslâm'da rasyonalistlere en uzak grup olan Nusayrîlere bağlayarak diğer aşırı uca yönelme eğilimindedir.[7] Bu iki aşırı uç arasında, Risaleler'in Ali bin Ebi Talib, el-Gazalî, Hallac, İmam Cafer es-Sadık veya birçok İsmailî dâi'ler (misyonerler) tarafından yazıldığı konusunda birçok değişik görüş ifade edilmiştir.[8]

Risaleler'e en çok saygı gösteren İsmalîlerdir.[9] Ve özellikle Yemen'de onları yaygın bir şekilde kullanmışlardır. Aynı zamanda «Risaleler İsmailîler tarafından kendi dinlerine ait olarak kabul edildi ve hâlâ ezoterik özelliğini koruyor...»[10] Bunları gözönünbulundurursak, hem Müslüman hem de gayr-i Müs-

lim bilginlerin, bu çalışmanın İsmaililer tarafından yazıldığını ileri sürmeleri şaşırtıcı olmayacaktır. Örneğin A. Tamir, içeriğini «İsmailî felsefesi» olarak nitelediği Risalelerin, İsmailî özelliklerinin detaylı ve inandırıcı bir izahatını verir.[11] Meşhur İsmailî misyonunda Risalelerin önemini vurgulamasına rağmen, Risalelerin, İsmaililer tarafından değil, Ali'ler tarafından yazıldığını iddia etmesi ilginçtir.[12] A. L. Tibavî ise İhvan'ın İmam'ın gizliliğine ve verasetle geçmesine karşı olmasına dayanarak, Risaleler'le İsmaililer arasındaki ilişkinin daha sonra ortaya çıkmış olduğunu iddia ediyor.[13] «İhvan-ı Safa şii, Gazali de sünnilerin, bir sentezdeki çabalarını sembolize eder.» diyerek daha genel bir ilgi de kurmaktadır.[14]

A. Avâ'nın Risaleler'le ilgili çözümsel (tahlili) çalışmasında daha değişik bir ele alışın yer aldığını görüyoruz. Avâ., İhvan'ı belirli bir gruba bağlamak yerine onları Mutezile sonrası olarak adlandırmayı tercih ediyor.[15] Bu fikriyle Avâ, İhvan hakkında ilk çalışmaları yapan Batılıların bazılarıyla uyum içindedir.

Ondokuzuncu yüzyılda, Fr. Dieterici'nin otuz yıllık bir süre içinde Risaleler'in çoğunu tercüme etmesiyle birlikte, Batılı bilim adamları Risaleler'e ciddi bir ilgi göstermeye başladılar.[16] O daha ilk başta, İhvan üzerine yaptığı çalışmalarda, İslâm öğreniminin büyük bir bölümünü ansiklopedik bir şekilde sunmada ve çeşitli bilimleri tek bir dünya görüşünde birleştirmede İhvan'ın önemini farketmişti.[17]

Bunu takip eden yıllarda etki uyandıracak diğer bir Alman çalışması da G. Flügel'in İhvan hakkındaki makalesi idi.[18] Bu makalede, Risaleler'in rasyonalist ve Mutezile'ye yakın yönleri vurgulanıyordu. Bir tarafta Mutezile'nin ilgi alanını, özellikle rasyonalist eğilimlerini ve diğer tarafta İhvan'ı kozmolojik ve metafizik görüşlerini gözönünde bulundurursak, Flügel'in iddiasını anlamak çok güçleşmektedir. Bu gö-

rüş yirminci yüzyılda da E. L. Browne ve R. A. Nicholson gibi bilginler tarafından desteklenmiştir. Buna karşın Miguel Asin Palacios, Risaleler'in Mutezile ve şii etkileşiminin bir sonucu olduğunu iddia ediyor[19] Buna benzer bir şekilde, S. Pines, Peygamberin rolüne değinerek «İhvan-ı Safa'nın Risaleleri, iki düşünce akımı arasındaki boşluğu kapatmak için bir çabadır. Bir taraftan, onlar şii —özellikle İsmailî— doktrinlere bağlıdırlar; diğer taraftan Farabî'nin siyasal teorisini takip ederler, hatta onu kendilerine malederler» diyor[20]

İlk İsmailîliğin ortaya çıkış tarihi, Fatımî hareketi, İsmailîler, Batınîler ve Karmati arasındaki siyasal ve doktriner ilişkiler, İslâm tarihinin en zor ve belirsiz problemleri arasındadır. Fakat bizim buradaki amacımız için, tam olarak doğru olmasa da, bu hareket ve partileri İsmaililer diye bir başlık altında incelememiz daha uygun olacaktır.[21] Bu genelleme sonucunda, Batılı bilginlerin çoğunun İhvan ve Risaleler'i İsmailî hareketiyle ilgili gördüklerini söyleyebiliriz. Casanova, 1915'de bu görüşü savunmuş[22] ve bu alanda en iyi tanınan yazarlardan bir kaçı olan Goldziher[23], MacDonald[24], Lane-Poole[25], Massignon[26], ve Ivanov[27] da onu izlemişlerdi.

Birkaç Batılı yazar —mesela Stern ve Sarton gibi ise Risalelerin yazarları konusunda Müslüman yazarların fikirlerini kabul ettiler ve büyük bir ihtimalle Basra'lı bir grup bilginin Risaleler'i yazdığını savundular. Bu görüşten vazgeçtikten sonra, Stern, içinde yazarların isimlerinin de anıldığı Ebu Hayyan el-Tevhidî'nin **Kitab el-İmta**'sı yayınlanınca tekrar bu görüşe döndü.[28] Yakınlarda, Sabiilerle İsmailîler arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çalışmada, Corbin, İhvan'ı eğitim görmüş bir grup bilim adamı ve aynı zamanda İsmailî hareketinin sesi olarak tanımladı.[29]

Çok zor bir konu olan, Risaleler'in yazarının kim olduğuna karar vermeden, Risaleler'in İhvan-ı Safa

tarafından yazıldığını herkes kabul ettiğine göre, İhvan'ın kendi amaçları ve kardeşlik örgütlerinin organizasyonu hakkında söyledikleri, aynı zamanda Risaleler'in yazarları konusunda da bize bilgi verdiğini kabul edebiliriz. «Bizim amacımız, insanı bu dünyada islah etmeyi ve ahirette de mutluluk ve selametini sağlayacak her şeyi kapsar»[30] diyorlar. Buradan da anlaşılacağı gibi onların amacı ne olguları toplamak ne seçmecilik (eclecticism)'e bir yöneliş ne de orijinal olmaktır. Fakat İhvan'da her şeyden çok orijinalite bulmaya çalışanlar tarafından çoğunlukla seçmeci (eclectic) ve yaratıcılıktan uzak[31] olarak nitelenmişlerdir.

Kendi tariflerine göre, İhvan'ın amacı kelimenin tam anlamıyla eğitsel bir nitelik taşımaktadır -yani insanın kurtuluşa ve ruhî özgürlüğe kavuşabilmesi için onun gizli kabiliyetlerini mükemmel hale getirmek—. Uzun çalışmalarının her bölümünde, okuyucuya, bu dünya hapishanesinden ancak bilgi'yi bularak kurtulabileceğini ve bu dünyada bir mahpus olduğunu hatırlatırlar. Astroloji, anjeoloji (melekbilim), veya embriyoloji gibi ilgilendikleri bilimler, sadece teori ve aklî nedenlerle veya pratik uygulamaları için ele alınmamıştır. Fakat onlar, bir taraftan Evren'in güzelliğinden ve ahenginden, diğer taraftan da insanın maddi varlıklardan öte geçmesi gerektiğinden haberdar ederek, okuyucunun ruhundaki düğümleri çözmeye yardım etmek için ele alınmışlardır. Ve bu amaca ulaşabilmek için, ideal eğitimlerinde birçok milletin faziletlerini birleştirmişlerdir.

Onlar ideal ve mükemmel ahlâklı insanı, Doğu İran kökenli, inançta Arap, eğitimde Irak yani Babil'den, ferasette İbrani, tavırlarında İsa'nın bir havarisi, Suriyeli keşişler kadar Allah'a saygılı, bireysel bilimlerde bir Yunanlı, gizemleri yorumlamada bir Hindli, en son olarak ve en önemlisi de bütün ruhi hayatında sufi olan bir kimse olarak tanımlamışlardır.[32]

Risaleler'in kaynaklarından çok, amacını göz önünde bulundurursak, onları seçmeci (eclectic) olarak tanımlamamız çok zordur. Çünkü tarihi olarak çeşitli kaynaklardan çıkarılan şeyler, bir tek amaçta biraraya getirilmiş ve birleştirilmiştir. Bu amaç Peygamberin «Dünya inananların hapishanesi ve kâfirlerin cennetidir»[33] hadisin ruhuna uygun olduğundan ve önsözde verdiğimiz «İslâmî» tarifini kabul ettiğimiz için, bu amacı İslâm dışı olarak niteleyemeyiz.

İhvan sadece kendilerini, nihaî amacı, üyelerini ruhi eğitim ve öğretimden geçirerek, «gaflet uykusu»ndan uyandırmayı amaç edinen **tasavvuf'la** bir tutmakla kalmazlar. Bunun yanısıra, kendi organizasyonlarını da —daha sosyal ve dışsal bir platformda olmasına rağmen— sufi İhvan'ların organizasyonuna benzetmektedirler. İhvan kendilerini dört kategoriye ayırır:

1 — Fiziki madde temizliğine ve düşünce ve özümseme mükemmelliğine sahip olanlar. Bu üyeler en az onbeş yaşında olmalıdır. Bu kardeşler dindar ve merhametli (el-ebrar el-ruhema)ler olarak adlandırılırlar ve esnafların ustaları sınıfına dahildirler.

2 — Diğer insanlara karşı şefkat ve merhamet besleyenler. Üyeler en az otuz yaşında olmalıdır. Bu mertebe felsefi yeteneğe tekabül etmektedir ve bu üye ler dindar ve bilgin ihvanlar (ahyar ve fudala) ve siyasi öncüler adını alırlar.

3 — Kurtuluşa giden yolda mücahede yapabilecek olanlar. Onlar, insanın kırk yaşında aldığı, ilahî kanunun gücünü tamsil ederler. Onlar, fazilet ve ilim sahibi soylu kişiler (el-fudalâ el-kiram) adını alırlar ve krallar ve sultandırlar.

4 — Teslimiyetin son mertebesi ilahî yardım almak ve Hakk'ı doğrudan görmektir. Bu ancak elli yaşında ulaşılabilecek olan melekî (angelic) bir süreçtir.[34] Ve cennete yükseliş için bir hazırlıktır. İbrahim,

Yusuf, İsa, Muhammed gibi peygamberler ve Sokrat, Pisagor gibi bilgeler bu mertebededirler.[35]

Ortaçağ Avrupasında yer alan mesleklere, krallığa ve kiliseye üyelikler arasındaki meşhur ayrım bu sınıflandırmada da görülebilir. Bu hiyerarşi sonucunda ulaşılacak olan nihaî amacın bütün mertebelerde aynı ve bir olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Birçok kişiyi, İhvan'ı seçmeci (eclectic) olmakla suçlamaya iten bu birlik değil, fakat onların peygamberlerle birlikte birçok eski bilge'yi de anmış olmasıdır. Tevhid'i kabul eden her olgu ve kişinin İslâm'dan sayılıp sayılmayacağını önsöz bölümünde incelemiştik. Bunların yanısıra, çoğu Müslüman, özellikle de Sufiler arasında yaygın olan, Allah'ın, Hakk'ı şu veya bu şekilde bütün insanlara indirdiği fikri de Kur'anî Vahyin bilinen bir sonucudur. Tıbâvî'nin de dediği gibi:

«İhvan-ı Safa, Hakk'ın kimsenin tekelinde olmadığına ve bir tek olduğuna inanır. Allah, Ruh'unu, Hristiyan, Müslüman, siyah ve beyaz bütün insanlara göndermiştir.»[36]

Risaleler'in yazarlarına göre, bireycilik, hata ve şaşkınlığın kaynağıdır. Öyleyse, İhvan'ın Yunan ve diğer Eskiçağ bilgelerini zikretmeleri, öğrencilerini bu dünya hapishanesinden kurtarmak olan nihaî amaçlarını sarsmaz. Aynı zamanda bu, sadece tarihi anlamı dışında, onların seçmeci (eclectic) olmalarına da neden olmaz.

Risalelerin bir bölümünde, İhvan, kendilerini, ancak son peygamberin gelişinden sonra tam anlamıyla gelişip, yayılan Hanif Geleneği'ne ve **philosophia perennis**'e bağlıyorlar:

«Kardeşlerim bilin ki, biz İhvan-ı Safa topluluğuyuz, cömert kalpli, temiz ve samimi insanlarız. Biz, bize zamanın olaylarını ve onların felaketlerini geri getiren zaman boyunca babamız, Adem'in mağarasında uyuduk. Bu, çeşitli milliyetlere yayıldıktan sonra, Evrensel Din'in sahibinin diyarıyla karşılaşıp,

Kutsal Şehr'imizin semada yükseldiğini gördüğümüz ana kadar sürdü..»[37]

Kendi anlayışlarına göre İhvan, Suhreverdi'nin **hikmet-i ledüniyye** dediği, insanların her zaman sahip olduğu, fakat tarihin daha önceki yıllarında hep gizli kalmış olan ve şimdi kendileri tarafından tam olarak açıklanan ezelî ve ebedî ma'rifeti izah ettiklerini söylüyorlar. Safa kardeşleri doktrinlerini eski çağ kaynaklarından çıkarttıklarını iddia ediyorlarsa da bu bir «müze» kurmak için değil, fakat birleşik bir kale kurma ve öğrencilerini, eğilim ve materyallerinin kaynaklandığına inandıkları tek Gerçek'e (Hakk'a) yöneltmek amacıyladır. Bununla birlikte onlar için nihaî lütuf, ya da bereket, insanlık dairesine gönderilen Hakk'ın son vahyi olan İslâm'dan kaynaklanmaktadır.

İhvan ve Felsefe

Bazı bilim adamları, İhvan'ın amacının yeni bir felsefî sistem geliştirerek, var olan siyasî durumu değiştirmek olduğunu söylemişlerdir.[38] Fakat onların ilkelerini inceleyenlerin çoğu, amaçlarının din ve felsefeyi birleştirmek olduğuna inanmaktadır.[39] Hatta İhvanı'n kendileri de sık sık felsefenin de Hakk'ı bulmakta faziletli bir yol olduğunu ve felsefeyi peygamberlerin getirdiği ilahi kanunlar, ya da namus ile birleştirmek istediklerinden bahsederler.[40] Onların amacı, bir İbn Rüşd veya bir Thomas Aquınas'ın amacı gibi değildir. Çünkü, İhvan burada da «felsefe» ye Aristocuların verdiği rasyonalist ve kıyasî anlamdan farklı bir anlam yükler. Bir çok Müslüman yazarın felsefeyi safi insan ürünü; fazileti, hikmeti ise vahy'den kaynalanan bir fazilet olarak kabul etmelerine karşın, İhvan felsefeyi hikmetle birleştirir

ve ikisine de aynı anlamı verir.[41] İhvan'a göre felsefe «insanın elinden geldiğince Allah'a benzemesi»dir. O, «yeryüzündeki seçkin insanları veya melekleri Yüce Yaratıcı'ya yaklaştıran araç»tır.[42] Onun amacı «insan ırkının özgül faziletinin kazanılması, yani insanın potansiyelinde var olan bütün bilimlerin ortaya çıkarılmasıdır. Felsefe ile insan, kendi ırkının faziletinin farkına varır. O bir insan şekline bürünür ve Sırat'ı geçip, doğru yolu bularak bir melek oluncaya dek yaratıklar hiyerarşisinde yükselir...»[43] Buradan da anlaşılacağı üzere, İhvan'ın felsefeyi anlayışı ile Pisagoryen —Sokratik bir amaç olan insan ruhunun temizlenmesi arasında, Peripatetik— mantıkla ihvan arasındakinden daha yakın bir ilişki vardır.[44]

İhvan, aynı zamanda hikmet türünden olmayan felsefenin özelliklerinden de haberdardılar ve bu tür felsefeye diğer İslâmî otoriteler gibi bir tavır takındılar. Zooloji bölümünün sonunda, insan ve hayvanlar arasındaki tartışmada, papağan insana şöyle demektedir:

«Aranızda övünüp durduğunuz filozof ve mantıkçılar var. Fakat onlar neden sizin için bir fayda kaynağı olmuyor ve sizi hata ve küfr'e yöneltiyorlar... Çünkü onlar, insanları Allah'ın takdir ettiği doğru yoldan saptırıyor ve anlaşmazlıklarıyla, tartışmalarıyla dinin kurallarını etkisiz hale getiriyorlar. Hepsinin inançları birbirinden farklıdır. Bazıları en ezelî olanın Evren olduğunu, bazıları maddenin en eski olduğunu savunurlar ve eski zaman medeniyetlerini kurmaya çabalarlar...»[45]

İhvan'ın, İslâm açısından felsefeye karşı takındığı tavrın en belirgin özelliği, onların **İslâm**'ın içsel yönü olan **İman** ile «filozofların ilahî hizmetleri» arasında kurdukları benzerliktir.[46] Bu ayrım, sufilerin **İslâm, iman ve ihsan'ı**, dinin üç mertebesi olarak ayırmalarına da benzemektedir ki son ikisi sadece inancı değil aynı zamanda fazilet ve **ma'rifeti** de kapsar.[47] Bunun-

la birlikte iki ayrım arasında bir fark vardır: Sufîlerin iman ve ihsan ile ilgili pratikleri tamamen Muhammed (s.a.v.)'in getirdiği vahy'den kaynaklanmaktadır, fakat İhvan'ın tanımladığı ayin, İdris peygamberin taraftarlarının dinine, yani «Oryantal Pisagoryenizm»in Ortadoğu'daki tek varisleri ve İslâm dünyasında, Hermetizm'in yayıcıları olan Harranlıların dinine daha yakındır. İhvan'ın felsefî ayinleri her ayın başlangıcı, ortası ve 25'i ile sonu arasında olmak üzere üç akşamdan ibarettir. Birinci gecenin ayini kişisel belağattır; ikinci geceninki yıldızlı gökler altında kutup yıldızına karşı okunan kozmik metindir ve üçüncü geceninki metafizik veya metakozmik bir konuyu işleyen bir felsefî ilahidir. Bu «Plato'nun bir duası», «İdris'in bir yakarışı» veya «Aristo'nun gizemli ilahileri»nden biri olabilir. Bunun yanısıra yıl boyunca üç büyük felsefî bayram günleri vardır ki bunlar Güneşin Koç, Yengeç ve Terazi burçlarına girmesi zamanına rastlar. İhvan bu bayramları, Ramazan'ın sonundaki **İd el-Fıtr**, zilhicce'nin 10'daki **İd el-Adha** ve aynı ayın 18'indeki **İd el-Gadir** bayramlarına denk getirmişlerdir. Zilhiccenin 18'i Peygamber'in Ali İbn Ebî Talib'i Gadir Kum'da halifesi olarak tayin ettiği tarih ve şiilerin kutladıkları en önemli bayramlardan biridir. Kış mevsimi için ise, «yedilerin mağarada uyuduğu» zamana denk gelen uzun bir bayram günü vardır.[48]

Felsefe, ayin ve hikmet arasındaki bu bağ, İhvanı «Neo-Pisagoryenler» diye adlandırılan ve tarihte Harran'lı ve Nusayriler tarafından şii İslâm'a sokulan Hermetizm'in takipçileri arasında saymamıza neden olmaktadır. Her ne kadar bu tür bir ilişki zayıf gibi görünce de, teorilerden daha ma'kul olan doktrinlere bakıldığında İhvan'ın felsefeyi sadece «teorik» ve «akademik» olarak Şeriata ekledikleri ve bunlardan ne birine, ne de ötekine sadık kalmayı becerememedikleri anlaşılmaktadır.

İhvan'ın önemi ve şahsiyeti üzerine yapılan bu uzun araştırma sonucunda, bu konu üzerinde inceleme yapanlar arasında birbirleriyle çelişen fikirlerin var olduğunu anlıyoruz. Bununla birlikte İhvan'ın rasyonalist değil, kozmolojik ve sembolik eğilimlerini gözönünde bulundurursak onları Mutezililer'den ve Meşşailer denilen Aristoculardan ayrı bir ekol olarak düşünmeliyiz. Bu nedenle ve daha sonra tartışılacak olan, Risalelerin kaynakları ile ilgili bulgular sonucunda, İhvan, İslâm dünyasında daha çok Cabir İbn Hayyan'ın külliyatı olarak bilinen Pisagoryen-Hermetik ilkelere bağlıdır diyebiliriz. Bundan başka, daha sonraki yüzyıllarda İsmaililerin risaleleri yaygın bir şekilde kullanmalarını ve te'vil gibi temel fikirlerin iki grupta da var olduğunu gözönünde bulundursak bile, İhvan'ı İsmailîlere, özellikle de «İsmailî ma'rifet»e bağlamamız zordur. Fakat, özellikle kozmolojik doktrinler dikkate alındığında, onları, ileriki yüzyıllarda kozmolojik bilimlerdeki ürünleriyle bütün İslâm dünyasını etkileyecek olan sufi eğilimli şiiler diye tanımlamak daha doğru olacaktır. İhvan'ın tabiat telakkisi, İsmailîlerde olduğu kadar oniki imam şiileri arasında da etkili olmuştur. İbn Arabi ve Gazali'nin bir çok çıkarımlar yapacağı Risaleler'le tasavvuf arasındaki benzerlik de özellikle kozmoloji sözkonusu olduğunda vurgulanmalıdır.

Dördüncü yüzyılda[49], Şia arasında bir sentez girişimi[50] olan Risaleler, hemen önem ve ün kazandı:

«Hatta o görünüşüyle, onuncu yüzyılda Arap felsefesinin bir el ansiklopedisi idi... Onun değeri ve önemi, bütün oluşundan ve Arap çalışmasının sonuçlarını sistematize etmesinden kaynaklanmaktadır»[51]

Risaleler daha sonraki yüzyıllarda, İbn-i Sina ve Gazali'nin[52] de yer aldığı bir çok alim tarafından okunmuş ve bu zamana kadar okunmaya devam et-

miş, Farsça, Türkçe ve Hindçe'ye çevrilmiştir. Risaleler İslâm dünyasının çeşitli kütüphanelerinde bulunan bir çok el yazmaları arasında, eğitimde İslâm çalışmalarının en meşhurlarından biri olarak yer alır.[53] Fakat bu çalışma sadece herkesin okuyabileceği türden olduğu için meşhur değildir. Risaleler'de, çoğunlukla sembolik olarak, basit bir dille anlatılan ve uzun tartaşmalı bir dile alışmış olanlara «ilkel» gibi görünen bir çok metafizik ve kozmolojik fikirler vardır. Bunun yanısıra, **Risalet el-Camiah**'da ve **Camiat el-Camiah**'da,[54] genellikle Risalelerin asıl konusundan sapmamakla beraber İhvan, ilkelerini daha gizli ve batinî bir şekilde ortaya koyar.

Bütün olarak ele alındığında, İhvan'ın yazıları, bize, hem şia hem de sünni dünyanın büyük bir bölümünün bin yıl boyunca etkisinde yaşadığı bir evren anlayışı sunmaktadırlar. Onlar bir Muhyiddin ibn el-Arabî veya bir Muhyiddin el-Bûnî'nin batınî bilimine açıkça sahip olmasalar da, yüzyıllar boyunca daha sonraki Müslümanların çalışmalarında ortaya çıkan evren anlayışının genel hatlarını, basit bir dille güzel bir şekilde açıklamışlardır.

Risalelerin Kaynakları

Proclus'un «Pisagorcu filozofların altın zinciri»[55] ve Müslümanların Cabirîler dediği kişilerin hayatları ve doktrinleri hakkındaki tarihi kaynak yetersizliği, Risalelerin kaynaklarını saptamayı zor bir iş haline getiriyor. Bununla birlikte Risalelerin kozmolojik yönüyle, Pisagoryen ve Cabîrî kaynaklardan çıktığı konusunda şüphe yoktur. İhvan defalarca, özellikle sayıları tabiatı anlamada bir anahtar kabul etmeleri ve aritmetik ve geometrinin sembolik ve metafizik yorumları konusunda, Pisagor ve Nikomakus'un öğretilerinin takipçileri olduklarını tekrarlarlar.[56] Bundan

başka Pisagor'u kendileri ile bir çok bağları bulunan Harranlılar'la bir tutarlar.[57]

İhvan'ın Cabir'le olan ilişkisi de dile getirilmiştir.[58] Cabir de, sadece Pisagor ve Balinus [59] gibi Yunanlı bilgelerin bilgisine sahip olduğunu iddia etmekle kalmamış, aynı zamanda Harbilerden ve Himyerî'lerden [60] öğrendiği zannedilen eski Yemenlilerin faziletini bildiğini ve Hindû bilimleriyle de techiz olduğunu iddia etmiştir. Bunların doğruluğu tartışılabilirse de, Cabir külliyatının, Pisagoryen ve Hermetik kaynaklardan etkilendiği ve İran, Hindistan ve Çin' den bazı fikirlere de sahip olduğu konusunda şüphe yoktur.

Cabir külliyatı ile Risaleler arasındaki yakın ilişki[61] nedeniyle Cabir'in kaynakları aynı zamanda İhvan'ın da kaynaklarıdır, denebilir.[62] Hatta Risaleler, içeriklerinde aynı genel kaynakları tasdik ederler. Bu risalelerde, Harran'lıların pratik ve doktrinlerine bağlı olarak, Pisagoryen-Hermetik etkileri ve belirli bazı konularda, genellikle sadece kıyasî (syllogistic) bakış açısından kaynaklanmayan peripatetik felsefenin etkilerini görmek mümkündür. Bundan başka, İbn Mukaffa ve Cahiz'in geleneğini takip eden coğrafya, ekoloji, müzik ve dilbilim gibi konularda daha çok İran ve Hind etkisi görülmektedir. Son olarak da, İhvan'ın tüm perspektifini kapsayan, Kur'an'ın etkisi vardır. İhvan kozmolojinin bazı bölümlerini kaide (kürsi) ve taht (arş) gibi Kur'anî terimlerle yorumlamışlardır[63] ve Kur'an'a dayalı islamî melek bilim (angelology)'e sık sık müracaat etmişlerdir.

İhvanın kaynağının, sadece tarihi yazıtlar olduğu düşünülmemelidir. Uzun bir pasajda, kendileri yazılı kaynakların yanısıra vahy ve tabiatı da kapsayan kaynaklarının evrenselliğinden okuyucuyu haberdar ederler:

«Bilgimizi dört kitaptan sağladık. Birincisi, bilgeler ve filozoflar tarafından ortaya konulmuş olan ma-

tematiksel ve doğa bilimlerinden oluşur. İkincisi, Tevrat, İncil, Kur'an ve Peygamberlere melek aracılığıyla indirilen diğer sahifelerden oluşur. Üçüncüsü, yıldızların hareketi, burçlar kuşağının bölümleri, gökkürelerin oluşumundan elementlerin değişmesi, minerallerin bitki ve hayvan alemlerinin ve çeşitli insan endüstrilerinin üretilmesine kadar gerçekte var olan yaratıkların şekillerinin platonik anlamdaki idealar (suver)ı olan, tabiatla ilgili kitaplardır. Dördüncüsü ise sadece saf ve temiz insanlara gelen ilahi kitaplardan oluşur. Bu seçkin, soylu, temiz ruhlara ancak melekler yakındırlar...»[64]

Öyleyse, bilgilerinin kaynaklandığı dört kitap vardır: Kendilerinden önce yazılan matematiksel ve bilimsel eserler; mukaddes kitaplar; tabiat şekillerinin arketipleri veya platonik «idea»ları; ve melekî (angelic) veya daha çağdaş bir tabirle aklî sezgi. Şimdi ayrı ve farklı olarak kabul edilen bu boyutların birbiri üzerine binişi de Risaleler'in anlaşılması için bir anahtar teşkil ediyor. Bu, İhvan'a göre her şeyin temelini teşkil eden bir tek Gerçek (Hakk) olmasının da bir sonucudur. Ve eğer kutsal kitap ve melekî sezgi burada kozmos hakkındaki bilgi için bir kaynak teşkil ediyorsa, bunun nedeni tabiat ve tabiat-üstü arasında mutlak bir ayrım yapılmamasıdır. İhvan'a göre tabiat, «tabiat üstü» bir yöne sahip olduğu gibi, tabiat-üstü de «tabiî» bir yöne sahiptir denilebilir. Tabiat'ın gözlenmesi ve tabiat hakkındaki kitapların okunmasının yanısıra, Vahy ve aklî sezginin de kullanılması, İhvan'ın nihaî amacı olan tabiatın birliğini «görme» ve fark etme ilkesinden kaynaklanmaktadır.[65] Bu birliği ortaya koymak için, sürekli olarak insanda sentez ve birlik özelliklerine sahip güç ve yeteneklere başvurmak zorundadırlar ki böylece gözlemle ilgili yeteneklerin çevresellik ve çok yönlülükleri (Akl (İntellect)ın merkezî ve birleştirici görüşü altında bir araya gelebilsinler.[66]

Risaleler'de bazı fikirlerin sık sık tekrarlanmasına rağmen, konunun sunuluşu İhvan'ın felsefesine uygundur ve bir taraftan teoloji (ilahiyat) diğer taraftan da matematik ve mantıkla karşılaştırıldığında İhvan'ın tabiatı incelemeye verdikleri önemi yansıtmaktadır İhvan-ı Safa bilimleri sınıflandırarak üç kategoriye ayırır:

I. Birincil bilimler (Riyaziye)
II. Dinî bilimler (Şeriat el-Vaz'iyye)
III. Felsefî bilimler (felsefiyet el-Hakikiye)

Bunlar tekrar aşağıdaki şekilde ayrılırlar:

I. Birincil bilimler
1. Okuma ve Yazma
2. Sözlük ve Gramer bilimleri
3. Muhasebe ve iş muameleleri
4. Vezin tekniği ve ölçü
5. İyi ve kötü kehanet doktrinleri
6. Sihir, muska, simya ve hile vb. doktrinleri
7. İş ve el sanatları
8. Ticaret, tarım ve benzerleri
9. Hikayeler ve biyografiler

II. Dinî bilimler
1. Vahy ilmi
2. Tefsir
3. Hadis
4. Fıkıh ve kanunlar
5. Zühd ve tasavvuf
6. Rüya tabirleri

III. Felsefî bilimler felsefiyet el-Hakikiye
1. Quadrivium (geometri, astronomi, matematik ve müzik) dan oluşan matematiksel bilimler
2. Mantık
3. Kendileri yedi bölüme ayrılan tabiî bilimler:
(a) Heyula, şekil, zaman, uzay ve devinim hakkındaki bilgilerden oluşan ve cisimleri yö-

neten prensipler (İlm el-mebâdi el-cismaniye)
(b) Yıldız, gezegenlerin hareketleri, yerin durgun karakteri gibi bilimlerden oluşan gök bilimi. (İlm el-sema)

(c) Kevn (Generation) ve Fesad (corruption). Dört element, onların birbirine dönüşümü ve onlardan oluşan mineral, bitki ve hayvanların bilgisini içerir. (el-kevn ve'l-fesad)

(d) Yıldızların, rüzgarların, gök gürültüsü ve şimşeğin etkisiyle hava durumunun değişmesini inceleyen Meteoroloji. (ilm el-havadis el-cevviye)

(e) Mineraloji (İlm el-maadin)
(f) Botanik (İlm el-nebat)
(g) Zooloji (İlm el-hayvan)

4. Teoloji (el-ulum el-ilahiyat)
(a) Tanrı ve sıfatları bilgisi
(b) Ruhî dünya ile ilgili bilgi (ilm el-ruhaniye)
(c) Nefs bilgisi (ilm el-nefsaniye)
(d) Siyaset (ilm el-siyaseh). Peygamberlik, krallık, sıradan insanlar, seçkinler ve birey olarak insan konularını içerir.[67]

Bilimlerin bu ayrımını temel olarak kabul eden İhvan, Risaleleri, matematiksel ve mantıksal, tabiî ve maddî, psikolojik ve teolojik bilgiye kadar her çeşit bilgiyi içerecek şekilde düzenlemişlerdir. Bu amaçla, en sonda bir özet şeklinde yapılan **Risalet el-Camiah** hariç, elli iki risale aşağıdaki dört kitaba ayrılmıştır:

I. Matematiksel ve eğitsel risaleler
1. Rakamların özellikleri
2. Geometri
3. Astronomi
4. Coğrafya
5. Müzik
6. Bu konuların eğitsel değerleri
7 - 8. Çeşitli bilimsel disiplinler

9. Peygamberlerin ve bilgelerin sözleri ve hareketleri
10 - 14 Mantık (İsaguci, On kategori, Perihermenias, Birinci ve İkinci Analitikler'i içerir.)

II. Doğal cisimlerle ilgili bilimler
1. Madde, şekil, hareket, zaman, uzay ve benzeri tasarımların açıklanması.
2. Gök ve Evren
3. Kevn (generation) ve Fesad (corruption)
4. Meteoroloji
5. Minerallerin oluşumu
6. Tabiatın mahiyeti (özü=essence)
7. Bitki türleri
8: Hayvanların ve türlerinin oluşumunun (kevn) açıklanması
9. İnsan vücudunun parçaları
10. Duyguların ve objelerin algılanması
11. Embriyoloji
12. Bir mikrokozm olarak insan
13. İnsan vücudunda belirli hislerin gelişmesi
14. İnsan bilgi ve biliminin sınırları
15. Yaşam ve ölümün düsturları
16. Zevkle alakalı karakterler
17. Dillerin, transkripsiyon sistemlerinin ve hatlarının farklı olmasının nedenleri.

III. Psikolojik ve rasyonel bilimler
1. Pisagor'a göre aklî (intellectual) prensipler
2. İhvan'a göre aklî (intellectual) prensipler
3. Evren'in bir mikrokozm olduğu hakkında
4. Akl ve ma'kul (intelligence ve intelligible)
5. Devirler ve zamanlar
6. Tutku'nun hakikatı
7. Yeniden diriliş
8. Hareket çeşitleri
9. Neden ve sonuç
10. Tarifler ve tasvirler

IV. Teolojik bilimler - Namus ve şeriat hakkında

1. Doktrinler ve dinler
2. Allah'a giden yolun özellikleri
3. İhvan'ın doktrininin açıklanması
4. İhvan'ın yaşayış şekli
5. İnancın hakikatı ve inananların faziletleri
6. Kutsal Namus'un özellikleri ve peygamberlerin şart ve faziletleri.
7. Allah'a yalvarış şekli
8. Ruhî varlıkların durumu
9. Siyaset
10. Evrende var olan hiyerarşi
11. Sihir ve tılsım

Kozmos'u incelemede İhvan'ı mümkün olduğu kadar yakından izlemeye çalışarak, İhvan'ın kozmolojik görüşleri hakkındaki araştırmamıza tabiatı yöneten kurallar ile başlıyoruz. Daha sonra evrendeki hiyerarşi, onu takiben de gökler ve yerden başlayarak Evren'in çeşitli parçalarını inceleyen bölümler yer alacaktır. Meteoroloji, coğrafya, minereloji, botanik ve zooloji ile sürecek olan sunuşumuz, hem oluşum (kevn) zincirinde son halka hem de kesret (çokluk)in tekrar Vahdet (birlik)e dönüştüğü mikrokozm olan insanı inceleme bölümü ile son bulacaktır.

ikinci bölüm

KOZMOS'U İNCELEME İLKELERİ VE EVRENDEKİ HİYERARŞİ

Risaleler'de anlatılan evren, çeşitli parçaları, aralarındaki benzerlikler nedeniyle bir araya getirilmiş, birleştirilmiş bir bütündür. İhvan'ın dediği gibi, «Bütün dünya, bir kentin, bir hayvanın veya bir insanın bir olduğu gibi birdir.»[1] Onun parçaları, devamını ve varlığını İlahi Kelâm'dan alan, yaşayan bir vücudun organları gibi bir araya getirilmiştir.»[2] Bu karşılıklı ilginin izah edildiği dil ise sembolizm, özellikle de sayısal sembolizmdir. Evren'in her yerinde eşyayı anlamak için anahtar, eşya sadece kendisi olarak incelendiğinde ortaya çıkacak olan anlaşılmazlık dumanını, sabah güneşi gibi dağıtan sayılardır.

İhvan bir çok pasajda, bu dünyanın sembolik karakterini vurgular, mesela:

«O, kendi işlerini, akıl sahipleri tefekkür etsin diye yaptı, ve O kendi görülmeyen dünyasındakileri, kullar müşahade etsin ve onun Hakîm, emsalsiz ve her şeye kadir olduğunu anlasın diye göstermektedir, ispatlamak ve gösteri amacıyla değil. Maddî dünyada algılanan bu şekiller, ruhlar dünyasında var olanların birer benzeri ve eşidir. İkinciler, nuranî ve hafif varlıklardır, halbuki birinciler karanlık ve yoğundurlar. Ve, bir resmin, sahibinin her şeyiyle aynı olması gibi bu şekiller de ruhanî dünyada bulunan-

ıara tekabül ederler. Fakat bunları harekete geçirenler, onlar ise harekete geçirilendir... Diğer dünyada bulunan şekiller süreklidir; halbuki bu dünyadakiler çürür ve geçicidir.»[3]

Bu semboller dünyasında İhvan, Tabiatı, Yaratanın hikmetlerini anlamak amacıyla inceler. «Bil ki, bir nesnenin yapılışının mükemmelliği, kapalı ve duyu organlarıyla algılanamaz da olsa, akıllı ve mükemmel bir yaratıcının varlığını ispatlar. Botanik nesneleri inceleyen bir kimse, bu alemin oluşumunun muhakkak bir hakîmden kaynaklandığını anlayacaktır...»[4] diye yazıyorlar.

İhvan'ın kullandığı çeşitli sembolizm türleri arasında en önemli yeri sayılar tutar, çünkü sayılar sayesinde evrende var olan ahengi açığa çıkarmak ve çokluğu Birliğe (Tevhide) bağlamak mümkün olur.[5] Müzik hakkındaki risalelerinde İhvan şöyle yazıyor:

«Müzik konusundaki risalelerimizin amacı, bütün dünyanın, aritmetik, geometrik ve müziksel ilişkilerle uyum içinde olduğunu göstermektir. Orada evrensel ahengin gerçekliğini detaylı bir şekilde açıkladık. Böylece anlıyoruz ki, dünya, yapıcısının (muhtari'), şekil vericisinin (musavvir) ve müellifinin, yani Allah'ın Birliğini gösteren bir şehre, bir tek insanın sistemine veya bir hayvana benzemektedir.»[6]

Sayılar bilimi (ilm'ül aded), İhvan'a göre tabiatın üstünde yer alan ve varlıkların prensibi[7] olan bir bilim olarak, tevhidi anlamaya ileten bir yoldur.[8] O aynı zamanda diğer bilimlerin kökeni, ilk iksir ve en büyük kimyadır.[9] Bunun yanısıra o, Nefs'in üzerine işlenen Akl'ın ilk feyzidir[10] ve o, «Tevhid ve temyîzi konuşan bir lisan»dır.[11] Bu nedenle Risaleler'de, Tanrının dünyayla —metafizîki olarak vücudun varlıklarla— olan ilişkisi, Bir'in diğer sayılarla olan ilişkisi gibidir.[12] Daha ezoterik olan Risalet el-Camia'da, Vücud'un (bir)e, Varlık'ın Sonsuz (Infinite)'un veya

Zat-ı İlahi'nin (Divine Essence) (sıfır)a tekabül ettiği belirtilmektedir. Böylece sıfır, Vücud'u da içine alan bütün önceden belirlenmelerin (determination) üstünde olan **Divine Ipseity**'i sembolize eder.[13] Avâ'nın yazdığı gibi: «Tek kelimeyle İhvan-ı Safa gözünde sayılar kuramı şöyle ifade edilebilir: **İlahi hikmet eşyaya faiktir, eşyanın üzerindedir ve eşya (nesneler) sayılara göre biçimlenmişlerdir.**[14]

Daha önce de söylediğimiz gibi, İhvan, özellikle sayıları her şeyin nedeni ve Evren'deki ahengi anlamaya yarayan bir anahtar olarak görmeleri konusunda, kendilerinin Pisagor ve Nikamokus'un öğrencileri olduklarına inanıyorlardı.[15] Demek ki, en önemli sorun, İhvan'ın sık sık kullandığı Pisagoryen sayıların anlamlarını öğrenmektir. Bu konunun ayrıntılı bir incelemesi başlı başına bir çalışmadır ve bizim şu andaki konumuz dışındadır. Özellikle matematikte İhvan'ın Pisagoryenlerle olan yakın ilişkisini gözönünde bulundurursak, Greko-Romen dönemin sonuna dek taraftarlara sahip olan ve İslâm entellektüel bilimlerinin oluşmasında önemli rol oynayan bu eski Yunan ekolüne göre sayıların ve geometrinin anlamlarını açıkça ortaya koymak gerekmektedir.

Pisagoryanlara Göre Aritmetik ve Geometri

Schoun, sayılarla ilgili geleneksel sanı hakkında şöyle diyor:

«Bunlar geometrik şekillerle niceliksel yerine evrensel anlamlarının sezilmesini gerektiren Pisagoryen anlamıyla, sayılardır; Üçgen ve kare nicelik değil, «Şahsiyettir»ler; onlar araz değil cevherdirler. Sıradan sayılar toplama yoluyla elde edilebilir, fakat niteliksel sayılar, ana birlik (principal unity)'in içsel veya esasî olarak farklılaşması sonucunda elde edile-

bilir; onlar hiçbir şeyle toplanamaz ve birlik'ten ayrılmazlar. Geometrik şekiller tevhidin çeşitli göstergeleridir; onlar farklı niceliklere delalet ederler; üçgen ahengtir, kare sebattır; bunlar seri halindeki sayılar değil, ortak merkezli sayılardır.»[16]

Sadece niceliksel değil, niteliksel varlıklar da olan Pisagoryen sayılar, modern sayılar gibi basitçe çarpma ve bölmeye tabi tutulamaz. Onlar nicelik (kemmiyet) ile aynı şey değildirler, yani onların tabiatı sadece niceliksel yönlerinden ibarettir denilemez. Aksine, Pisagoryen sayılar «bir'in yansıtıcısıdırlar» ve yansıttıkları bu kaynaktan hiç bir zaman tamamen kopmazlar. Bu nedenle çokluklar dünyasından bir varlıkla özdeşleştikleri zaman, o varlığı Tevhid'e veya bütün varlığın kaynağı olan Mahz Vücud'a (Pure Being) götürürler. Bir varlığı, her hangi bir sayı ile özdeşleştirmek, bütün sayıları Bir'e (Tevhid) götüren gizli bağ aracılığıyla, o varlığı kaynağına bağlamak demektir.

Risaleler dahil bir çok eski eserlerdeki sayılarla ilgili bu telakkilerin yanlış anlaşılması, onların, çağdaş okurlara saçma ve aptalca görünmesine neden olmuştur.[17] Halbuki İhvan ve diğer eski eserler, sayılarla neyi kastettiklerini ve onları nasıl kullandıklarını defalarca tekrarlamışlardır. Örneğin birinci yüzyılın (M.S.) meşhur Pisagoryenlerinden ve bu ekolün sayılarla ilgili teorilerinin en önemli ürünlerinden olan **Introduction to Arithmetic** ve **Theologoumena Aritmetica**'nın yazarı Nikomakus, aritmetiğin diğer Qruadrivium (geometri, matematik, astronomi ve müzik) dan üstünlüğünü şu şekilde anlatıyor:

«O halde bu dört metoddan hangisini ilk önce öğrenmeliyiz? Tabii ki hepsinden önce, üstün olan ve orijin veya kök işlevi gören ve diğerlerine ana olanı. Bu aritmetiktir. Böyle olması sadece onun, Yaratıcı

Tanrı'nın tasavvurunda, diğerlerinden önce, yarattıklarını düzene koymasına yarayan evrensel ve örneksel bir plan gibi var olması nedeniyle değildir. Bunun yanısıra, onun doğal olarak doğumdan önce var olması, diğer bilimleri kendisiyle yürürlükten kaldırması, fakat onlarla birlikte yok olmaması da aritmetiğin üstün olmasının nedenlerindendir.»[18]

Sayıların anlamları ve bunların tabiatla olan ilişkisini de şöyle anlatıyor:

«Evren'de doğal olarak veya sistematik metodlarla düzenlenen her şey, tüm olarak veya parçalara ayrılmış haliyle, her şeyi yaratanın tedbiri ve takdiri ile bir sayı ile uyum içinde olacak şekilde önceden düzenlenmiştir. Çünkü sayılar kavramsal olduğu ve maddi olmadığı için onlara artistik bir plan gibi, zaman, hareket, gökler, yıldızlar ve her çeşit gezegenin yaratılışı sırasında başvurulmuştu. Yaratıcı Tanrı'nın aklında, sayının önceden var olması, modeli bir ön taslak gibi sabit kılıyordu.» [19]

Bu ekolün diğer üyelerinde de buna benzer tanımlamalara rastlanılabilir. İslâm dünyasında, sayıları dengenin dayanağı olarak kabul eden Cabir, aynı zamanda Pisagoryenler'in niceliksel sayılarını da kullanır. Çünkü Cabir'e göre denge, Nefs ül-Alem (World Soul) in her cevhere olan eğilimini ölçmeye yarar.[20] İhvan'a göre sayı ise, «Tevhid'in tekrarlanması sonucunda insan nefsinde ortaya çıkan ruhî imaj»dır.[21] O halde sayı, kaynağından hiç bir zaman kopmayan bir yansıma,, «birin yansıması»dır. Ve bütün sayılar, bir'in yansıması olduğu için, Risaleler bir sayısını, sayıların başlangıcı kabul etmezler. Onlar, ikinin ilk sayı olduğuna ve bir'in, bütün sayıların kaynağı ve başı olduğuna inanırlar.

Geometride de, geometrik şekillere «faziletler» ve «kişilikler» vererek Pisagoryenleri takip ederler.[22]

Geometrinin nihai amacı, nefsin güçlerinin dış dünyadan bağımsız olarak işlemesini sağlamaktır. Böylece «O (nefis), semavî yükseliş sayesinde, ruhlar dünyasına ve ebedî hayata katılmak için kendini bu dünyadan ayırmak ister»[23]

Niceliksel ve niteliksel bir bilim olarak matematiğin bu ikili yönü, bu tür bilgiyi «Yakub'un merdiveni» şekline sokmaktadır. Nicelik dünyasını incelemede matematiği kulanmak, o dünyadan arketipler dünyasına geçmeyi sağlayacak bir köprü işlevini görmektedir. Sembolik özelliği nedeniyle sayı, sadece bölme için bir araç değil, aynı zamanda birleştirme ve bütünleştirme için de bir araç olmaktadır. İhvan tarafından kullanılan Pisagoryen sayılar, yaratılan arketipleri veya «platonik idea»ları ile özdeşleştirilmeleri nedeniyle, niceliksel yönü sayesinde sahip oldukları analiz gücünün yanısıra bir de sentez gücüne sahiptirler.

Sayıların tek-çift, rasyonel-irrasyonel ve buna benzer özelliklerini konu alan diğer bir çalışmada İhvan, sayıları dört gruba ayırır: birler, onlar, yüzler ve binler (aynı Çinliler gibi) ve bu dörtlü ayırımı tabiat'ın her yerinde gördükleri dörtlü ayrıma bağlarlar:

«Tanrı, Tabiat'taki her şeyi dört grup halinde yarattı. Mesela sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve nemlilikten oluşan dört fizikî özellik: ateş, hava, su ve topraktan meydana gelen dört unsur: kan, balgam, sarı ve karasafradan oluşan dört salgı;dört mevsim... dört esas yön... dört rüzgar... takım yıldızlara göre tayin edilen dört yön; metaller, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan dört ürün.»[24]

Sayılar «Tabiat Kitabı»na bu kadar yakın olduğuna göre, onlar aynı şekilde «Vahy kitabı»yla, yani İslâm Vahyinin dili olan Arap alfabesinin harfleriyle de ilgili olmalıdırlar. İhvan, harflerin sayısal değerleri için Tablo 1'i kullanır:[25]

elif	be	cim	dal	he	vav	zı	ha	tı	ye	kef	lam	mim
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20	30	40

nun	sin	elif	fe	sad	kaf	ra	şin	te	se
50	60	70	80	90	100	200	300	400	500

hı	zel	dat	zı	gayn	be-gayn	cim-gayn
600	700	800	900	1000	2000	3000

Tablo 1 — İhvan-ı Safa'ya göre harflerin rakamsal değerleri

Pisagoryenlerde, Hindularda ve Ortaçağ Kabbalistlerinde de görülen harflerin sayısal sembolizmi (**İlm el-Cifr**), bu bilimin İslâm dünyasındaki ustalarınca, Ali İbn Ebi Talib'e dayandırılmaktadır. Sayısal sembolizm tasavvufta ve bir çok şii ekolünde önemli bir rol oynar ve Kur'an'ın bazı bölümlerini tevil etmek için temel teşkil eder. [26] İhvan da bu sembolizmi kullanır, böylece onlar sayıları, Tabiat ve Vahy kitapları arasındaki bağlantı ve şifre kodu konumuna yerleştirirler.[27] İleriki bölümlerde göreceğimiz gibi, İhvan'ın sık sık sayılara müracaat etmesi ve kullandığı teşbih dili, çokluk'ta Birlik'i görme ve çokluğu Birliğin yansıtılmış bir imajı olarak görme yollarından biridir.

Varlık Hiyerarşisi

İhvan, Dünyanın Allah tarafından yaratılmasını veya varlığın, Vücud (Being) tarafından ortaya çıkarılmasını, bütün sayıların Birden türemesi ile karşılaştırır. Bütün varlıkları hususi ve umumi diye ikiye ayırdıktan sonra, ikinci kategoriyi kendi arasında dokuz «varlık durumu»na ayırır. Çünkü 9, on'lar grubunun sonunda geldiği için o daireyi kapatır ve sayılar serisini sembolik olarak sona erdirir. Yaratıcı

ile başlayıp, çeşitli varlık tabakalarından geçerek, en son halkası insan olan dünyevî yaratıklarla sona eren Evren'in yaratılışı aşağıdaki şekilde düzenlenmiştir.

1. Yaratıcı — Bir, Basît (simple), Ezelî ve Ebedî Olan.

2. Akıl (Intellect) — İki çeşittir: yaratılıştan olan, sonradan kazanılan.

3: Nefis (Soul) — Üç türe sahiptir. Nebatî, hayvanî, insanî nefs.

4. Madde (heyûla) dört çeşittir: El ürünü olan madde, fizikî madde, küllî madde ve orjinal madde.

5. Tabiat — Beş çeşittir: Semavî tabiat ve dört elemente bağlı tabiatlar.

6. Cisim — Altı yönü vardır: yukarı, aşağı, ön, arka, sağ ve sol.

7. Gök — Yedi gezegene sahiptir.

8. Unsurlar (Elementler) — Sekiz nitelikleri vardır; bunlar dört niteliğin ikişer ikişer birleşmesinden meydana gelir:

Toprak — Soğuk ve kuru
Su — Soğuk ve nemli
Hava — Sıcak ve nemli
Ateş — Sıcak ve kuru

9. Bu dünyanın varlıkları — Herbiri üç parçadan oluşan mineral, bitki ve hayvan alemleri.[28]

Bu oluşum tablosu hakkında önemli bir ayrım yapılmalıdır. İlk dört sayı basit ve evrensel varlıklardır —1'den 4'e kadar olan sayılar diğer bütün sayıları kapsarlar, çünkü 1+2+3+4=10'dur—. Halbuki diğer varlıklar bileşiktirler.[29]

İhvan, «büyük oluşum zinciri»ni şu şekilde anlatıyor:

«Tanrı'nın yarattığı ve varlık haline getirdiği ilk şey, basit, ruhî, mükemmel ve olağanüstü bir cevherdir ki, O bütün her şeyin şeklini içerir. Bu cevhere Akıl denir. Bu cevherden sonra, hiyerarşide da-

ha aşağıda yer alan küllî Nefis adını alan (Nefs el-külliye) cevher gelir. Nefs el-külliyeden sonra, ondan daha aşağı bir tabakada olan ilk madde (Original Matter) yer alır. [30] İlk madde de, Mutlak Cisim'e, yani uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan İkincil Madde'ye dönüşür.»[31]

Allah ile evren arasındaki ilişki

İhvan'a göre, Allah'ın bir çok varlıkları yaratıyor olması, Allah ile Evren arasındaki esaslı ayrımın varlığını engellemez. Evren «göklerin genişliklerini kaplayan, semaya, yıldızlara, elementlere, onların ürünleri ve son olarak ta insana kadar uzanan kesret alemini (the reing of multiplicity) oluşturan maddî ve ruhî varlıklardır.»[32] Bazan bir şehir veya bir hayvan olarak adlandırdıkları, fakat her zaman İlahî Tevhid'den (Divine Unity Tevhidü'llah) ayrı tutulan evren, varlığı (Vücud), varoluştaki sürekliliği (beka), tam oluşu (temâm) ve kusursuzluğu (kemâl) nedeniyle Allah'a bağlıdır. Allah'ı gizleyen bir perde, hem de onun Birliğine açılan bir kapı olan Küllî Akl[33] yukarıda belirtilen dört fazileti Allah'tan alıp, Akla nazaran edilgen ve dişil olan Nefs el-külliye'ye iletir.[34]

İhvan aynı zamanda, Sufîlerin Allah ile Evren arasındaki çekiciliği göstermek için kullandıkları aşk sembolizmini de kullanır. Onlara göre bütün dünya Yaratıcı'yı arar ve O'na aşıktır. Hatta Yaratıcı tek maşuk (aşık olunan)ve istenilecek (murad edilecek) tek şeydir.[35] Onlara göre şevk, herşeyin var olmasının nedeni ve Evren'i yöneten kuraldır.[36] Nefs el-külliye, evrenin dış çevresini, Muhit'i Allah için duyulan şevk sonucu meydana getirmiştir. Muhit de aşağısındaki göğü şekillendirmek için dönmüş ve bu süreç ayın yörüngesine kadar devam etmiştir.[37]

Helenistik felsefe ve kozmolojinin, özellikle peripatetiklerin aksine, İhvan, dünyanın ebediliğine değil, onun sadece belirli bir zaman için yaratıldığına inanırlar ve dünyanın ebediliğine inanan dehriyun'u sert bir şekilde eleştirirler.[38] Onlara göre, Allah **feyz** serisindeki ilk dört küllî varlığı bir anda yarattı. Diğer taraftan, evrendeki diğer yaratıklar, «Allah-ü Teala'nın izni ile hareket eden» Nefs el-külliye tarafından direkt olarak yaratılmışlardır.[39] Risaleler, Allah'ın dünyayla olan bağıntısının, bir ustanın ev ile veya bir yazarın kitabıyla olan bağıntısı gibi olmadığını vurgularlar:

«Dünyanın Allah'a nisbeti, sözün konuşana, veya ışık, ısı ve sayıların fanus, Güneş ve Bir sayısına nisbeti gibidir. Söz, ışık, ısı ve sayı ancak kaynakları ile vardır ve kaynakları olmadan varlıklarını sürdüremezler. Demek ki dünyanın varlığı da Allah tarafından belirlenmektedir...»[40]

Sayı ve ışık sembollerinin kullanılması İhvan'ın, Allah'ı Dünyadan tenzîh etmeyi vurgulamalarını engellemez.[41] Hatta onlar, Onun niteliklerinin «ayetlerin madde ve ruha işlenmesi gibi, Tabiat Kitabında neşredilen emirlerle çizilmiş çizgiler» olduğunu da bilmektedirler.[42]

İslâm perspektifinin bir özelliği olan bu dünyanın geçici ve kusurlu tabiatı ve bunun sonucu olarak Allah'ın mutlak kemâl'i Risalelerde defalarca açıklanmıştır. «Dünyada bütün asil niteliklere ve bütün kutsiyetlere (blessing) sahip olan hiç bir kimse yoktur. Mükemmellik sadece Allah Teala içindir, başkası için değil.» diyorlar.[43]

Aynı şekilde peripatetiklerin ve diğer bazı Yunan ekollerinin ve onların İslâm dünyasındaki temsilcilerinin aksine İhvanda Tanrı'nın etkisi sadece feleklerle ve O'nun «İlk Muharrik» (Prime Mover) olma durumuyla da sınırlı kalmamıştır. İhvan, anatomisi

sadece mantıksal bir hiyerarşiye değil, aynı zamanda ontolojik hiyerarşiye de dayanan bir evren tasavvur eder. İhvandan biri şöyle der:

«Bazı aptal insanların, Allah'ın lütfu (favours of God) Ayın hareket alanını geçmez dediğini duydum. Eğer onlar var olan her şeyin durumunu dikkatlice inceleyip düşünselerdi, O'nun lütuf ve kereminin büyük ve küçük herşeyi kapsadığını öğreneceklerdi.»[44]

«Allah Teala'nın hiç bir şeyi boşu boşuna yaratmadığı»[45], her şeyin bir maksada bağlandığı bu Evrende, uygunluklar ve teşbihler, ruhların yükseliş ve inişi, farklılaşma ve bütünleşme vardır. Ve bunların hepsi «rasyonalist bir kale»den uzak ahenkli bir örüntü meydana getirirler. Bu daha çok, içinde tabiatın birliğinin, bütün her şeyin birbirine bağlı olduğunun ve bütün yaratıkların ontolojik olarak Yaratıcı'ya bağlı olduklarının vurgulandığı bir «kozmik katedral»dir.

Küllî Akıl ve Nefis

2 ve 3 sayıları gibi, varlıklar hiyerarşisinde Yaratıcı'dan hemen sonra gelen Akl ve Nefis, her şeyin prensibi ve evreni yöneten kanunlar olma rolündedirler; eşyanın dayandığı dualizm şu veya bu şekilde onlara geri döner.

«Bir çok kişi dünyanın şekil ve maddeden yapıldığını, diğerleri ışık ve karanlıktan, cevher ve tesadüften, ruh ve cisimden, Levhi Mahfuz ve Kalem'den, genişleme ve daralmadan, aşk ve nefretten, bu dünya ve ahiretten, neden ve sonuçtan, baş ve sondan, zahir ve batından, yüksek ve alçaktan, ağır ve hafiften yapıldığını söylemişlerdir.»[46]

Fakat İhvan'a göre «temelde bu görüşlerin hepsi aynıdır; onlar sadece ikincil yönleriyle ve ifadede bir-

biriyle karşıtmış gibi gözükürler.»[47] Bütün bu durumlarda ikilik, Evren'in anlaşılmasına yarayan etken ve edilgen prensipleri içeren Akıl ve Nefis'e delalet eder. Yaratma tanrısallığın «dinamik» ve «feminin=dişil» yönüdür. O aynı zamanda, tabiat adı verilen ve evrendeki bütün hareketliliğin kaynağı olan «etken» ve «maskülin» (eril) bir yöne; ve bize genellikle bu hareketliliğin «durgun» ve «maddi» bazı olarak görünen «edilgen» ve «feminin» (dişil) bir yöne de sahiptir.[48]

Neden-sonuç zincirinde, Allah, Akl'ın tek Nedenidir, denilebilir.[49] Tanrı'ya nazaran Akıl, edilgen, itaatkâr, ve durgundur ve sürekli olarak Mebde-i ilâhî (Divine Principle) ile birleşme isteğindedir. Akıl, Evrendeki en yüce varlık olduğu için, onun Tanrı'ya karşı edilgen oluşu, bütün yaratıkların Yaratıcıya karşı edilgen oluşunu sembolize ediyor, denilebilir. Evren sadece alıcı durumundadır, Yaratıcı ise sadece verir.[50]

Küllî Nefs (Nefs el-Külliye) ise, kendine nazaran daha etken olan Akl'a, edilgen bir şekilde ve bir «madde» gibi davranır.[51] Küllî Nefs'in iki illeti vardır, birincisi esas tesir edici olan Allah, ikincisi biçimsel olan Akıl'dır.[52]

İnsan nefsi (human soul), insan cismine göre ne ise, Küllî Nefs de evrene göre odur. Böylece o, hareket alanı olarak —yer'in çevresinde kendi merkezine bağlı dokuz küreye sahip olduğu ve sabit olarak merkezde durduğu, merkezi yer küresi olan kozmosda— dış çevre olan Muhit'den, yerin merkezine dek evrenin tümüne sahiptir.[53] O aynı zamanda sabit yıldızların yörüngesini harekete geçiren ana kuvvettir.[54] Bir marangozun çeşitli amaçlar için aletlerini kullanması gibi, Küllî Nefsi için, evrendeki bütün cisimler, kullandığı araçlardır.[55] Yani evrendeki bütün değişiklikler Küllî Nefs tarafından yönlendirilmektedir.

İhvan Küllî Nefs'in bütün evren üzerindeki hakimiyetini vurgular:

«Bu Küllî Nefs, dünyanın büyük bir insan olduğunu söylediğimiz risalede açıkladığımız gibi, alemin ruhudur. **Tabiat bu Küllî Nefs'in fiilidir.** Dört element onun dayanağını teşkil eden maddedir. Yıldızlar ve küreler onun organları gibidir ve mineraller, bitkiler ve hayvanlar onun hareket ettirdiği nesnelerdir.»[56]

Küllî Nefs, fiillerinin hangi yönünün tasavvur edildiğine bağlı olarak, çeşitli şekillerde bölümlere ayrılabilir. İhvan bazan onun güçlerini on beş parçaya ayırır: Yedi insanüstü, bir insansı ve yedi insandan aşağı. En yüksekteki iki ayrım melek ve peygamberane güçlerdir, halbuki en aşağıdaki iki ayrım ise hayvansal ve bitkisel güçlerdir.[57] Entellektüel ve ruhsal dünyayı sembolize eden yeryüzüne dek uzanan bu geniş evrende, Nefs'in parçaları aşağıdaki üç devinime göre hareket ederler:

(1) Dış çerçeveden (Muhit), Kevn (generation) ve Fesad (corruption) dünyasına, son olarak da Cehennem'e doğru.

(2) Yukarıya, Cennet'e doğru.

(3) Hayvanların nefsinde olduğu gibi, nereye gideceğini bilmeden yatay olarak salınma.[58]

Her yerde bulunan kozmik eğilim ve nitelikler, varlıklarını, dünyadaki bütün fiillerin sebebi olan Küllî Nefsin bu belli başlı eğilimlerine borçludurlar.

Madde

Madde tasarımı, İhvan tarafından ayrıntılı bir şekilde geliştirilmiş ve onların görünüşünü Aristo ekolünden ayıran bir çizgiye ulaşmıştır. İhvan'a göre İlk Madde (Prime Matter), Saf Varlık'tan (Pure Being) ayrılmıştır ve kendi kendisine sadece varlık ve

süreklilik özelliğine sahiptir. Bununla birlikte O, sadece bir potansiyel değil, fakat olumlu bir ruhi perspektiftir. Burada ele alınan ve kendi kendine iyilik ve fazilet ifade etmeyen varlıklar sıralamasının en üstünde yer alır. Bunun yanısıra, o yine de Küllî Nefs'ten kaynaklanan ruhî bir şekildir»[59]; ve basittir, anlaşılabilir, fakat duyu organlarıyla algılanamaz. 1, 2, 3 sayılarından sonra geldiği için, üç sebebi vardır: Fail neden Allah, Surî neden Akıl ve Gai neden Nefs.[60]

İlk madde (Primary Matter,) İkincil Maddeden (Secondary Matter) ayrımsanmalıdır, çünkü ikincisi somuta doğru atılan ilk metafizik adımdır. Birincil Madde, Mutlak Cisim ya da «her şeyin maddesi» olabilmek için üç uzaysal boyut kazanır. Bundan sonra, fail nedeni Allah, Surî nedeni Akıl, gaî nedeni Nefs olan İkincil Madde ortaya çıkar. Maddî neden yine kendisi, İkincil Maddedir ve üç boyuta sahip olan basit cevher niteliğindedir. Yani İkincil Maddeden oluşan bütün cisimlerde dört sebep rol oynar.[61]

Daha önce de belirtildiği gibi, İhvan «madde»yi dört biçimde kulanır:

(1) Suni mekanizma maddesi
(2) Doğal nesnelerin maddesi
(3) Evrensel Madde (veya İkincil Madde)
(4) Orijinal Madde (İlk Madde)

Bu dört çeşit aşağıdaki gibi anlatılmıştır:

«Doğal madde, ateş, hava, toprak ve sudan oluşur. Dünyada bulunan her şey —hayvanlar, bitkiler ve mineraller— bu maddelerden meydana gelmiştir ve çözülme ile tekrar onlara dönüşürler. **Onların yaratıcısı**, Küllî Nefs'in güçlerinden birisi olan **Tabiat**'tır.

Evrensel Madde, Mutlak Cisimdir. Bütün Evren, yani gökküreler, yıldızlar, elementler ve ne olursa olsun diğer varlıklar bu Cisimden kaynaklanmaktadır. Bunların hepsi Cisimdir ve çeşitlilikleri, sadece şekillerinin farklı olmasındandır.

Orijinal Madde, basit ve hayalî (=ideal), fakat algılanamayan bir maddedir. Çünkü o eşsiz var oluşun şeklinden başka bir şey değildir ve en ilkel temeldir. Eğer bu temel (foundation) nicelik kazanırsa, bu nicelik nedeniyle, üç boyuta —uzunluk, genişlik ve kalınlık— sahip olduğu bilinen Mutlak Cisim'e dönüşür. Eğer bu temel, nitelik kazanırsa, mesela bir üçgenin, dairenin veya dikdörtgenin şeklini alırsa, şu veya bu olduğu belirlenen özel bir cisim haline gelir. Yani nitelik 3'e, nicelik 2'ye ve ilkel temel 1'e eşittir. 3'ün 2den sonra gelmesi gibi nitelik de nicelikten sonra gelir ve 2'nin 1'den sonra gelmesi gibi, nicelik de ilkel temelden sonra gelir. 1'in 2 ve 3'den önce gelmesi gibi, ilkel temel de nicelik ve nitelikten önce gelir.

İlkel temel (Primitive foundation), nitelik ve nicelik, duyu organlarıyla algılanamayan basit, hayalî şekillerdir. Biri diğeri ile birleştirildiğinde, birincisi madde, ikincisi suret (form) olur. Niceliğe nazaran nitelik surettir ve nicelik, nitelik için maddedir. Diğer taraftan nicelik, ilkel temel için surettir ve ilkel temel, nicelik için bir maddedir.»[62]

Özet olarak, İhvan'ın madde anlayışı aşağıdaki hiyerarşideki gibi gösterilebilir:

Orijinal Madde — Varoluştan başka taayyünü (determination) yoktur.

↓

Evrensel Madde (Mutlak Cisim) — Nicelik ve üç boyuta sahiptir.

↓

Muayyen Cisim (Determined Body) — Madde rolü oynayan Mutlak Cism ile belirli bir suretin birleşmesinden meydana gelmiştir.

O halde Madde, her biri bir sonrakinden daha «yoğun» ve «pıhtılaşmış» olan bir çok varlık mertebesine sahiptir. Bu mertebeler, niceliğe bile sahip olmayan ve ruhî şekillerden ibaret olan Birincil ve Orijinal madde ile başlayıp, duyu organlarıyla algılanabilen ve kozmik tezahürün elverdiği ölçüde İlahi Kural'dan

(Divine Principle) uzaklaşmış olması nedeniyle, tezahürlerin son tabakası olan belirli nesnelerin maddesi ile sona erer.

Tabiat

İhvan, Küllî Nefs'i (Nefs el-külliye) açıklarken, onun evrendeki bütün fiillerin sebebi olduğu noktasını vurgular. Yukarıda anlatılan madde, bütün fiillerin alıcısı durumunda olduğuna göre, Küllî Nefs'in bir diğer gücü de, bütün değişikliklerin ve fiillerin sebebi olmak zorundadır. Bu güç 'tabiat' adını alır.

«Tabiat, gökyüzünün çevresinden dünyanın merkezine dek bütün dünyadaki cisimlere yayılmış olan Nefs el-Külliye'nin güçlerinden biridir. Dünyasal varlıklar iki çeşittir: Basit ve bileşik. Dört basit cisim vardır: Ateş, hava, su ve toprak, ve üç çeşit bileşik cisim vardır: Mineraller, bitkiler ve hayvanlar. Tabiat dediğimiz bu güç, temizliğin havada yayıldığı gibi bütün her şeyi kaplamıştır. Tabiat onları hareket ettirir veya durdurur, onları yönetir mükemelleştirir ve onları olması gereken yere yerleştirir.»[63]

Yeryüzünde meydana gelen bütün olaylar, bütün değişiklikleri düzenleyen ve etrafımızda gördüğümüz bütün «fizikî» olayların sebebi olan, Tabiat adı verilen bu ruhî varlık nedeniyle ortaya çıkmaktadır.[64] Bu görüşü teyid etmek için İhvan diğer bir pasajda şöyle diyor.

«Tabiat, bütün dünyasal cisimlere yayılan küllî Nefs'in (Nefs el-Külliye) güçlerinden sadece birisidir. Bu şeriat dilinde, Allah'ın izniyle bu dünyada düzeni ve devamlılığı sağlayan Nefis adını alır. Felsefî terminolojide, Yaratıcı'nın izniyle sözkonusu olan cisimler üzerinde fiiliyatta bulunan doğal bir güçtür. Tabiatın etkisini yadsıyanlar, bu isimlendirmelerin gerçek anlamlarını anlayamamışlardır...

Kardeşlerim, bilin ki, Tabiatın etkisini inkâr edenler Kâdir ve Diri olandan başkası uygun tesiri gösteremez diyorlar. [Bu Eş'ari ilahiyatçıları kastederek söylenmiştir]. Bu doğrudur, fakat onlar Kâdir ve Diri olanın, sadece bir cisim sayesinde yarattığını düşünüyorlar... Onlar, bu cisim ile birlikte ruhî ve görünmeyen bir cevherin var olduğunu bilmiyorlar. Bu, onların tesadüf dediği ve cisimdeki değişikliklerin nedeni olan Nefis'tir. Cisimlerde fiillerin meydana çıkışını sağlayan işte budur, yani Nefis'tir.»[65]

İhvan'ın tanımladığı tabiat, farklı bir vurguyla da olsa, **Natura Aaturata**'dan çok, modern doğa bilimlerinin konusunu teşkil eden ve Latinlerin **Natura Naturans** dedikleri şeyle ilgilidir.

Risaleler, tabiat adı verilen ve bütün fiillerin ortaya koyucusu olan bu ruhî gücü kabul etmenin ve anlamanın önemini defalarca vurgular, Hatta, onlar çoğu kere materyalistlerle, Tabiat'ı inkâr edenleri bir görürler. Çünkü onlar astroloji gibi geleneksel bilimlerin —ikinci planda olan kehanet yönünün değil— kozmolojik ve metafizik yönünün, Küllî Nefs'ten[66] ve onun gücü olan Tabiat'tan bağımsız bir özerkliğe sahip olmayan dünyasal varlıkların bulunduğu, organik bir Evren düşüncesinden kaynaklandığını biliyorlardı. İnsan uzuvları, nasıl insan isteği dışında sınırlı bir özerkliğe sahipse, bu evren düşüncesinde de dünyasal varlıklar, Tabiat karşısında bu sınırdan daha fazla bir özerkliğe sahip değildirler. Hareket ve hayatın tesadüfî olduğu «Durgun madde» düşüncesi, İhvan'ın her tarafa yayılmış olan Tabiat'ın neden olduğu, fizikî alanın faaliyeti anlayışına tamamen terstir. İhvan'a göre evren, hareketinin güç kaynağı kendinde olan yaşayan bir organizma gibidir; dışarıdan hareket verilen bir kadavra gibi değil.

İleride detaylı bir şekilde incelenecek olan İhvan'ın astronomisi, Ortaçağ kozmologlarının genel görüşüne uygun olarak, Dünyayı evrenin merkezine yerleştirir ve Güneş, Ay ve diğer gezegenler onun etrafında dönerler. Saturn küresinin ardında, sabit yıldızlar küresi, en dışta da Muhit adı verilen dış sema vardır. Dairesel hareketi haiz olan feleklerde, tam dairesel şekil ve hareket, feleklerin yapıldığı özü veya cevheri meydana getirmek için maddeye katılır. Öz ile İhvan, şu özeliklere sahip olan bir cevheri kasteder: «Bir tarafta semavî cisimler, yükselmez, düşmez, değişmez, aktarılmaz, çoğalmaz veya azalmazlar ve diğer tarafta onların hareketleri mükemmeldir, yani daireseldir.»[67] Fakat İhvan'ın «öz»ü (=quintessence) veya «beşinci element», İbni Sina'nın veya Aristonun esîr'inden farklılık gösterir. Aristo veya İbn Sina ekolü kozmosu iki bölgeye ayrılmış olarak tasavvur eder; dünyasal bölge dört elementten meydana gelir, göksel bölge ise, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik gibi aslî niteliklerin hiçbirine sahip olamayan esir (ether)'den meydana gelmiştir. Oysa İhvan «öz»-ün (quintessence) de dört niteliğe sahip olduğu, birleşmiş bir kozmos tasavvur eder.[68] Aksi takdirde astrolojinin temelini oluşturan nitelikleri, gezegenleri ve burçlar kuşağının işaretlerini tayin etmek mümkün olmayacaktır. Parçalara ayrılmış ve birleşik kozmos anlayışları arasındaki bu ayrım, Ortaçağ boyunca Aristocular ve Hermetikler arasında süregelmiştir.

İhvan —hemen hemen bütün diğer Müslüman yazarlar gibi— elementlerle, Aristo ve Empedokles'in bahsettiği dört elementi, yani yukarıda bahsettiğimiz gibi ikişer ikişer birleştirildiğinde dört niteliği —sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik— ortaya çıkaran hava, su, ateş ve toprağı kastederler. Elementler alanına, Yunanca destek ve zemin anlamına gelen **stoic-**

hos'dan gelen **ustukus** adını verirler. Çünkü elementler, yeryüzündeki bütün yaratıkların meydana geldiği zemindirler. Elementler, mineral, hayvan ve bitki alemlerini oluşturan parçalardır. Tabiat bu elementler üzerinde çeşitli faaliyetlerde bulunur ve her türün belirli üyelerini meydana getirmek için Küllî Nefs'in (Nefs el-Külliye), bu karışma her tür ve aleme uygun olan nefsi ekler. Elementler kendi kendilerine faaliyette bulunamazlar ve fakat kendilerini yukardan ve içlerinden etkileyen tabiata karşı daima edilgen ve boyun eğmiş durumdadırlar.

Zaman, Uzay (Mekan) ve Hareket

İhvan'ın fiziğinde, Aristo'nun aksine, hareket problemi merkezi konu değildir. Hatta, İhvan'ın fiziğini tam olarak anlayabilmek için, sadece Kartezyen madde anlayışının değil, aynı zamanda Stageyra'lının (Aristo) **materia**'sının da ötesine geçmek gerekmektedir. Hareket problemi konusunda Sokrat öncesi Yunan filozoflar hakkında ne söylenirse, İhvan hakkında da söylenebilir:

«Eğer altıncı yüzyıl filozofunu anlamak istiyorsak, mekanik hareket halinde olan ölü maddenin atomistik olduğu fikrini ve Kartezyen madde-zihin ikiliğini kafamızdan silmeliyiz. Hareketin, yaşamın tartışılmaz bir belirtisi olduğu ve «hareket sebebi» aramak için bir neden olmadığı zamana geri dönmemiz gerekir. Madde veya cisim sadece kendi fıtrî yaşamını yitirdiği zaman ayrı bir hareket sebebine ihtiyaç duyar... Hareket, tanrısal olan herşeyde doğuştandı çünkü o yaşıyordu...»[69]

Risalelerin tanımladığı evren, canlı bir cisimden ve herşeye yaşam kazandıran Nefs el-Külliye'den oluşan eski Yunanlıların kozmosuna çok benzemektedir. Sonuç olarak, hareket sorunu İhvan'da Aristo ve Kar-

tezyenlerdeki gibi bir statüye sahip değildir.

Madem ki eşya hareket ediyor ve olaylar uzay ve zamanda meydana geliyor, fiziksel olayların birincil çerçevelerinin ve dünyevî varoluşun gerekli şartlarının gerçeği açıklanmalıdır. Hareketle çok yakın bir şekilde bağıntılı olan uzay ve zaman, Risalelerde, kinematik bakış açısıyla değil, daha çok kozmolojik yönleriyle ele alınmışlardır.

İhvan, hareketi, zamanın olduğu kadar uzayın da sebebi olan feleklerin hareketine bağlasa da, zamanı sadece hareketin ölçüsü olarak tanımlayan Aristo'nun zaman mefhumunu reddeder.[70]

«Zaman, saf bir şekildir, soyut bir mefhumdur, basittir ve anlaşılabilir; ruhun güçleri tarafından nefse işlenmiştir. O, gece ve gündüzün dünya çevresinde kendisini düzenli olarak tekrarlaması sonucu ortaya çıkmıştır ve Bir'in tekerrüründen sayıların oluşmasına benzer.»[71]

Zaman, yaratılışla yakından bağıntılıdır, hatta dünya ile birlikte yaratılmıştır. Bunun gibi, son gün (yevm el-Kıyameh) zaman içinde bir diğer gün değil, fakat zamanın kendisinin sona ermesidir.»[72]

Uzaya (mekân) gelince, o bu dünyadan bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir, fakat buna karşın fiziksel varoluşun şartlarından biridir. Yani evrenin dışında boşluk mu, yoksa doluluk mu olduğunun sorulması gereksizdir. Ne boşluktur ne değildir, çünkü kozmosun dışında uzay yoktur ve evrenin uzayda olduğu da söylenemez.[73] Daha doğrusu uzayda olan herşey doğal olarak evrene bağlıdır. Fiziksel bir bakış açısıyla uzay veya mekan, Aristo ve Müslüman peripatetiklerin tarif ettiği gibi cisimlerin sınırlarıdır.[74] Daha ruhsal bir bakış açısıyla o, soyut, basit ve anlaşılabilir bir **idea**'dır; o bir maddenin yüzeyi veya boşluk olmaktan çok «maddeden soyutlanmış ve sadece şuurda varolan bir şekildir.»[75] Bunun bir sonucu olarak İhvan, bir boşluk olması ihtimalini reddedi-

yor. Çünkü onlara göre, Aristo'nun tarifi göz önünde bulundurulursa, boşluk bir mekanda veya şimdi söylendiği gibi uzayda olmalıdır; fakat mekan cisimlerin bir niteliğidir ve cisimlerin olmadığı yerde bulunmaz, demek ki cisimlerin olmadığı yerde mekan veya uzay, bunun sonucu da boşluk yoktur. Aksine İhvan'a göre Uzay, duyu organlarına boşmuş gibi görünse de her zaman dolu bir şeydir. «Orada yerleşmiş olan ruhların bulunmadığı ufak bir uzay parçası bile yoktur»[76] diyorlar. Bununla birlikte onlar hiç bir zaman uzayın sadece «maddi» ve «fizikî» varlıklarla dolu olduğunu söylemiyorlar; onlara göre uzay, bir kabın su ile dolu olduğu gibi, ruhlarla doludur.

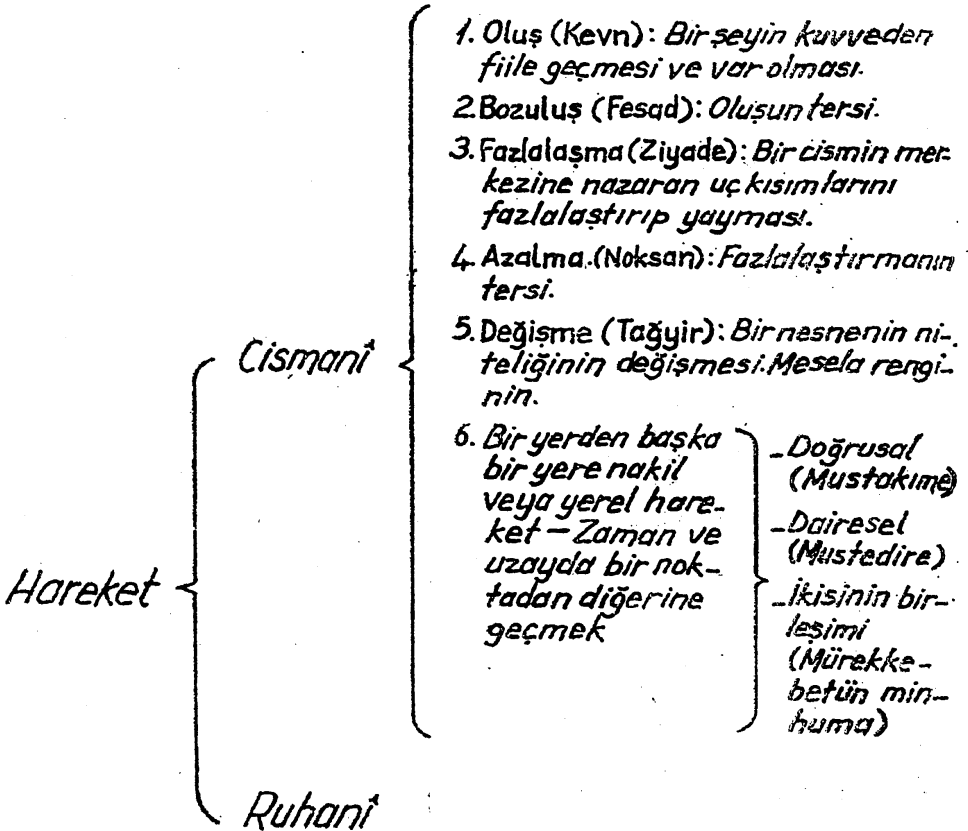
Bütün hareket bu nefs nedeniyle meydana geldiği için, hareket sorunu Küllî Nefs (Nefs el-Külliye) ve onun güçlerinden ayrı düşünülemez. «Biz 'nefs' derken, kendi özleriyle hareket eden ve yaşayan bazı gerçek maddeleri kastediyoruz. 'Hareket'le de nefsin, cisim üzerindeki faalıyetlerini anlatmak istiyoruz.»[77] Ve yine İhvan şöyle diyor: «Faal yaşamı nedeniyle nefs, dış dünyayı olduğu kadar cismin maddelerini de şekillendirir.»[78]

O halde Küllî Nefs (Nefs el-Külliye) hareketin sebebidir, buna karşın «hareket, belli bir kalıba sokulduktan sonra Küllî Nefs tarafından bir cisme uygulanan şekildir ve sukünet (= hareketsizlik) ise bu şeklin yokluğudur.»[79] İhvan, hareketi ışıkla karşılaştırarak, onun maddi bir fiil değil fakat ruhî bir suret olduğunu savunur.» Hareket, hareketli cisimlerin bütün parçalarını, ışığın yayılması gibi bir anda kaplayan ve onların durgunluğunu aniden durdurup harekete geçirmeyi amaçlayan ruhanî ve tümleyici bir biçimdir. (Suret el-ruhaniye)»[80]

İhvan; birçok farklı hareket sınıflandırması yapmıştır. Bunlardan biri hareket eden nesnelere göredir, yani yedi feleğin, sabit yıldızların, gezegenlerin, meteorların, havanın, rüzgarın ve diğer meteorolojik

görüngülerin hareketleri; denizler, akıntılar, yağmur ve mineraller ve depremler gibi yerin iç kısmının hareketi, yerin yüzeyindeki bitki ve ağaçlar ve son olarak ta uzayın çeşitli yönlerinde bulunan hayvanların hareketlerine göre yapılan bir sınıflandırma.[81] Görünüşte birbirinden bu kadar farklı olan hareketlerin hepsini sonuçta bir tek varlığa, Küllî Nefs'e bağlamak, çok dikkat çekici bir şekilde tabiatın birliğini görmektir. Herşeyin birbiri ile ilgili olduğunu göstermek için İhvan bir de Ruh'un hareketlerini, ikisini karşılaştırmak için, cisimlerin hareketlerine benzer bir şekilde sınıflandırır. Mesela yerin içsel hareketlerini, Muhammed (s.a.v.)'in önceki şeriatları yürürlükten kaldırması (= nesh) ile ve gezegenlerin hareketlerini birçok peygamberin getirdiği şeriatlarla karşılaştırırlar.[82]

Aristo'nunkine yakın bir sınıflandırma da aşağıda yer almıştır:



İhvan, hareketin bu karışık durumlarını anlatmada, İbn Sina ve Ebu'l-Bereket el-Bağdadî'nin yazılarında görüldüğü gibi çok ileri gitmezler. Risalelerin yazarlarının asıl ilgisi, teşbih ve sembolizmi kullanarak birliğini (unicity) açığa çıkarmak istedikleri birleşmiş ve organik evren üzerinde yoğunlaşır.

Mikrokozm ve Makrokozm Arasındaki Benzerlik ve Büyük Varlık Zinciri

Buraya kadar anlatılan bütün kavram ve prensipler, İhvan tarafından, mikrokozm ile makrokozmun benzerliği ve Varlık hiyerarşisi veya zinciri fikrinde bir bütün haline getirilmiştir. Bu iki fikir de, ne Yunan, ne İslâm, ne de Hristiyan kozmolojileri ile sınırlıdır; benzerlerine Çin, Hindistan ve daha bir çok yerde de rastlanılabilen evrensel fikirlerdir. Bundan başka onlar, güzellik ve mükemmellikleri sayesinde ruhu, tabiatın sadece fiziksel yönünü görmekten alıkoyup daha ilerilere iletecek olan «kavramsal boyutlar»dır. Bu iki fikir de kozmolojinin yanısıra, İlahiyat ve metafiziğin çalışma alanına girer. Sufilerin Evrensel İnsan **(İnsan-i Kamil)**, Hinduların **Purush**'a ve Çinlilerin **Chen-jen** kavramları, mikrokozm-makrokozm benzerliğinin evrenselliğini ve onun tabiat bilimleri dışındaki önemini ortaya koyan örneklerdir. Evreni incelerken de bu fikirler hayatî bir önem taşır, çünkü onlar tabiatın birliğini göstermede ve insanla tabiat arasındaki ruhî ilişkiyi ortaya koymada önemli bir işlev görürler. Sonuç olarak, Ortaçağ bilimlerinde tabiatı inceleme, «insanın kendini incelemesi, onu tabiatın içsel yönünü de anlamaya götürür» gibi bir fikre destek teşkil ediyordu.[84]

Yukarıda belirttiğimiz, sayısal sembolizm ve teşbihin esas yöntemleri Risalelerin tümünde mikrokozm

ve makrokozm arasındaki ilişkiyi ve Varlık hiyerarşisinin güzelik ve gerçekliğini ışığa çıkarmak için kullanılmıştır. Bu perspektife katılmayan bir okuyucuya, bu tür çabalar yüzeysel ve gerçek dışı gelebilir. Bununla birlikte bu sembolleri anlamak için gerekli olan «kavramsal perspektif»e sahip olan bir kimse bu teşbihlerin güzelliği ve ihtişamını kabul edecektir. Bu ilkenin edebî anlatımından daha kolay olan, görsel ve fiziksel bir «uygulaması»nı bir ortaçağ katedralinde veya Hindu tapınağında görebiliriz. Bu binaların ikisi de minyatür bir kozmos olduğu kadar «Evrensel İnsan'ın (insan-ı kamil) cismidir» ve güzelliklerinde, yapımlarına zemin teşkil eden düşüncelerin ihtişamını yansıtırlar. İslâm'da da, tasavvuf ve şiir olsun mimari olsun, Sufî ruhunun meyvelerinin çoğu, Tevhid'in yanısıra İslâm'da ruhî ilkelerin özünü oluşturan Evrensel İnsan (İnsan el-kamil) ilkesini yansıtır.[85]

Risalelerin hemen hemen her bölümü ve incelenen Tabiat'ın her alanı, insan ile evren arasındaki benzerliğe dayanarak izah edilmiştir. İhvan şöyle yazıyor:

«Kardeşlerim, bilin ki, evren (alem) ile bilgeler (hukema), yedi feleği ve yerleri ve onların arasında olan bütün yaratıkları kastediyor. Onlar aynı zamanda aleme büyük insan (insan el-kebir) diyorlar. Çünkü dünya, bütün alanları, feleklerinin dereceleri ve onu meydana getiren elementleri (erkân) ve onların ürünleri ile bir tek cisimdir. Aynı şekilde o, insanın bütün organlarına yayılmış olan bir tek nefse sahip olması gibi, güçleri cisminin bütün organlarına yayılmış olan bir tek Nefs'e sahiptir. Biz bu risalede, bir insanın vücudunun anatomi kitabında incelenmesi gibi, dünyanın şeklini ve cisminin yapısını anlatmak istiyoruz. Sonra başka bir risalede de, dünyanın Nefs'inin niteliğini ve yükseklerdeki Muhit'ten en aşağı nokta olan yerin merkezine dek bu dünyadaki bü-

tün cisimlere güçlerini nasıl yaydığını inceleyeceöiz.»[86]

Gökleri, yeri ve üç varlık alemini (bitki, mineral ve hayvan), son olarak ta mikrokozm olarak insanı incelememiz, böyle bir teşbihin nasıl varolduğunu açıkça ortaya koyacaktır. İhvan, evreni incelerken onun mikrokozm (insan)la olan benzerliklerini sık sık kullanır. Mesela, yukarıda anlatılan küllî Nefs'in (Nefs el-Külliye), evrenle olan ilişkisi, insan nefsi ve cismi ile karşılaştırılınca somut ve berrak bir hale gelmektedir. Veya evrenin ölümünün, insan ölümü ile karşılaştırılması, çok uzak gibi görünen bir olayı «gerçek» haline dönüştürmektedir. Fakat ihvan aynı zamanda tam tersi benzerlikler de kurarlar. İnsan yapısını, arz ve semavât ile uygunluklar kurarak açıklamaya çalışırlar ve insanın bazı yönlerini ve en önemlisi onun kozmik nitelik ve önemini berrak ve «gerçek» bir şekilde sergilemeyi amaçlarlar. Bu yönü, **mikrokozm olarak insan** adlı, «Burada bizim amacımız, insanın nasıl küçük bir alem sayılabileceğini anlatmaktır.» [87] diye başlayan bölümde açık bir şekilde inceleyeceğiz. Bu da, dış dünyayı bilmek için insanın kendi nefsi hakkında bilgiye sahip olması gerekir, demektir.

İnsanın ve kozmosun çeşitli bölümleri arasında benzerlikler kurulurken, evrenin en güzel ve mükemmel bölümü olan Ay'ın üstündeki alan, evrensel insan (insan el-kamil)[88] ile karşılaştırılmıştır. Halbuki Ay'ın altındaki dünyasal bölge, yani değişikliklerin olduğu iyi ve kötü nefislerin karıştığı yeryüzü, sınırlı insan (insan el-cüz'i) ile karşılaştırılmıştır. İnsan, **insan el-kamil** ve **insan el cüz'î**'nin arasında yaratılmıştır ve ikisinin özelliklerine de sahiptir.[89] Aynı zamanda, yeryüzünü göklerden yaratıldığı ve devamlı onlara karşı edilgen ve itaatkar olduğu gibi, insan el-cüz'i de insan el-kamil'den yaratılmıştır.[90]

Yaratıcıyı sembolize eden Bir'den başlayıp, üç varlık aleminin alanı olan 9 sayısına dek uzanan koz-

molojik zincir, zaten Varlık zincirinin zeminini oluşturur. Varlık zinciri (the chain of Being), evrende bulunan bütün varlıklar ontolojik ve kozmolojik bir hiyerarşi halindedir, demektir. Belirli bir varlık, Varlık Zinciri'nde, sahip olduğu Varlık ve Akıl derecesine bağlı olarak bir yer alır. Veya bir varlık, sadece bu zincirin üstünde yer alan Tanrı'nın sahip olduğu mükemmellik ve faziletlere sahip olduğu ölçüde Varlık zincirinde yukarılarda yer alır. İhvan, sufîler gibi, Varlık hiyerarşisini, güzelliğe sahip veya başka bir deyişle Tanrı'nın bir sıfatı olan Mutlak Güzellik (Cemal)'e yakın olma ölçüsüne dayandırmışlardır.

Tanrı'ya en yakın olan en yüksek felekten başlayarak, Varlık hiyerarşisi, melekleri sembolize eden semavî kürelere, oranda da cennetin ışığından en uzak olan dört element dünyasına, yeryüzüne uzanır. Elementler Nefs tarafından, öz varlık alemini yapmak için çeşitli derecelerde birleştirilir. Bu süreç, coşkun yazının son terimi olan insanla biter: «Onun nefs ve cisminin birliği ve karışıklığı onu 'Tanrı'nın bir zıddı' haline getirmiştir.»[91] Bu konumu nedeniyle insan, büyük zincirde merkezî bir halkadır; aşağısında hayvanlar alemi vardır yukarısında da melekler dünyası; ve o iki alana da bağlıdır.[92]

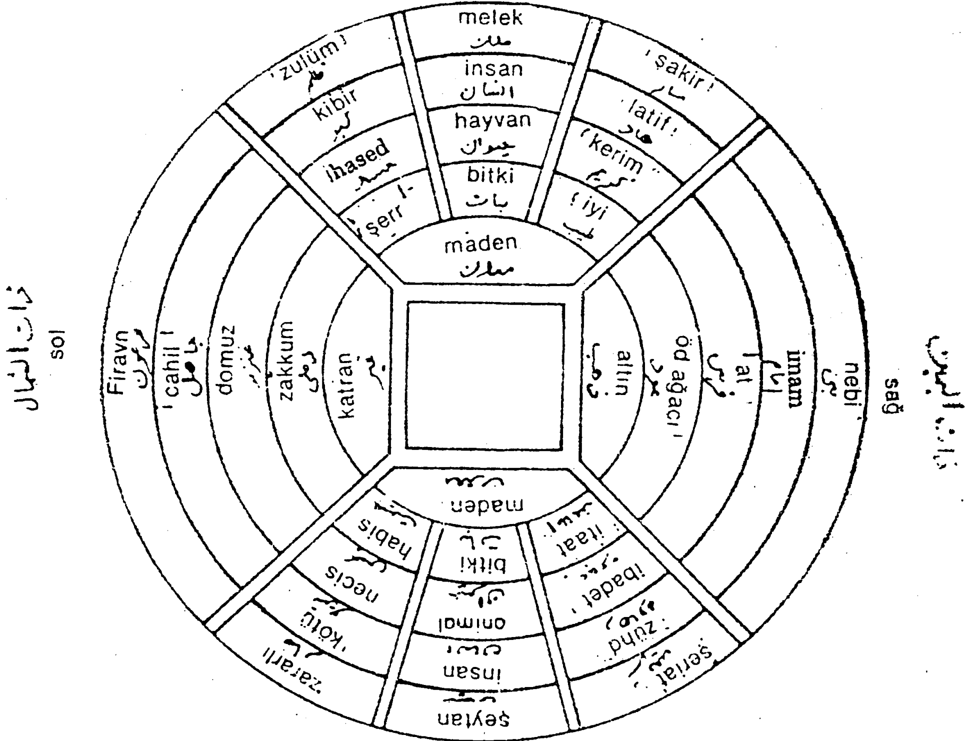
İhvan'a göre, Varlık hiyerarşisinin çeşitli tabakalarına ait olan nitelikler ve mükemmellikler hiç bir şekilde «öznel» ve «antropomorfik» (insan biçimsel) değildir. Fakat, ontolojik statülerinin bir gereği olarak, insan «düşünceleri»nin saçma arzu ve isteklerinden tamamen bağımsızdırlar. Mineral, hayvan ve bitkilerden oluşan üç varlık aleminde, iyi ve kötü (mahmud ve mazmum) nefisler, insan isteğinden bağımsız bir şekilde karıştırılmışlardır. Bu alemlerin iyi ve güzel nitelikleri iyi nefslerin göstergesidir. Bunun yanısıra çirkinlikler ise, ihvan'ın «şeytanî güçler» dediği kötü nefsler nedeniyledir.[93] Her nesnenin doğal

bir parçası olan bu nitelikler, o nesne tarafından her gittiği yere taşınır. Mesela eğer bir bitki belirli iyi niteliklere sahipse, bunları kendini yiyen hayvana da geçirir. Veya bir hayvanın eti kötü niteliklere sahipse, bunlar onu yiyen insanı da etkiler. Bu etkiler sadece fiziksel değildir, insanın ruhu da bundan etkilenir.[94] İhvan'ın bu görüşü sayesinde, insanlığın bir bölümünün ruhsal ve psikolojik «ekonomi»sine uygun bir şekilde kurulmuş olan İslâm ve Yahudilik gibi dinlerdeki yiyeceklerle ilgili yasakların nedenlerini anlayabiliriz.

İki varlık aleminde, her son üye, diğer alemin ilk üyesine bağlıdır.[95] Mineraller, aşağılarında su ve toprağa bağlanmışlardır ve en aşağı tabakaları olan sülfirik asit, şap ve yemen taşı toprağa çok yakındırlar. Diğer taraftan kırmızı altın mineralerin en yüksek tabakasıdır ve bitkiler dünyasına yaklaşmıştır. Bitkiler arasında mineraller alemine en yakın olan sınıf, yosunlardır, halbuki cinsiyet ayrımına sahip olan hurma ağacı hayvan ve bitki alemleri arasındadır. Hayvanlar arasında ise, salyangozun bitkiler dünyasına en yakın ve filin —hayvanlar arasında en akıllı olması sebebiyle— insana en yakın hayvan olduğu zikredilmiştir. Bu hiyerarşi, fiziksel benzerlik değil, akıl ve içsel güçlerin geliştirilmesi esasına dayandığı için, İhvan, insana en yakın hayvan olarak maymunu değil, fili alıyor. Bu, içsel niteliklere ve ontolojik statüye dayanan geleneksel sıralama ile yaratıkların fiziksel davranışı ve dış benzerliklerine dayanan modern evrim teorileri arasındaki farkı gösteren tipik bir örnektir.

Bütün Varlık zinciri, kozmos ve insan, evrenin ve bölümlerinin, aynı zamanda insanın nitelikleri, Peygamberler ve melikler, üç varlık alemi ve melekler —bunların hepsi İhvan tarafından, birbirleriyle olan ilgilerini gösterir— bir diyagram halinde özetlenmiştir. Şekil 1'deki diyagramda, gözleyici bir kez da-

ha Tabiat'ın birliği (Tevhid) ve ortaçağ kozmolojilerinin her zaman ana fikrini oluşturan, «yücelerin yücesi»nden «aşağıların en aşağısına» dek her şeyin birbiriyle ilgili olduğu fikriyle karşı karşıya gelmektedir.[96]



Şekil: 1 İhvan-ı Safa'ya göre kozmik hiyerarşi

İhvan tarafından ortaya konulan Varlık zincirinin, bazı bilim adamlarını, Risalelerin yazarlarının modern evrim teorisine inandıklarını düşünmeye iten bir yönü vardır.[97] Halbuki bizim buraya kadar tartıştığımız konular sonucunda, İhvan ile modern evrim teorileri arasındaki uzaklık açıklığa kavuşmuş olma-

lıdır. Herşeyden önce Risalelere göre dünyadaki değişiklikler, Küllî Nefs'in faaliyetleri sonucu ortaya çıkar, yeryüzündeki cisimlerde var olan bağımsız bir güç nedeniyle değil. İkinci olarak, İhvan'a göre, bu dünya kendisinden daha gerçek olan bir başka dünyanın gölgesidir ve bu dünyadaki herşeyin «idea»sı öbür dünyada gerçekten yer alır. Böylece türlerin birbirine değişimi gibi bir sorun sözkonusu değildir. Çünkü her türün «idea»sı değişiklik ve bozulmadan uzak bir surettir. İhvan'ın kendi sözleriyle:

«Türler ve cinsler belirlidir ve korunmuştur. Onların şekilleri maddedir. Fakat bireyler sürekli bir seyelân içindedirler; onlar ne belirli ne de korunmuşlardır. Suretlerin, cins ve türlerin maddede korunmasının nedeni onların semavî sebeplerin sabit oluşudur; çünkü onların ana sebebi Küllî Nefs'tir. Bu nedenle, sebeplerinin çeşitliliği sonucu bireylerin değişikliğe uğramasının yanısıra, cins ve türler korunurlar»[98] Geleneksel sıralama (merhaleler) ilkesi ile modern evrim teorisi arasındaki fark, İhvan'ın bu sözleriyle daha da açıklığa kavuşmaktadır.

Bununla birlikte İhvan'ın ve modern teorilerin bakış açıları arasında bazı benzerlikler vardır. Şöyle ki, ikisi de minerallerin varoluş başlangıç tarihinin, bitkilerden önce, bitkilerin de hayvanlardan önce olduğuna inanırlar. Aynı zamanda İhvan'ın organizmaların çevrelerine uyum sağlamaları konusunda, ondokuzuncu yüzyıl yazarlarına benzer bir düşünceleri vardır, fakat Risaleler bunu farklı bir perspektiften ele alır. Onların tabiat anlayışlarının bütünü elbette, teleolojiktir. Herşey bir amaç için vardır. kozmosun nihai amacı ise, azizlerin kalbinde çokluğun Tevhid'e dönüşmesidir. Varlık alemlerinin her birinin zaman içinde ortaya çıkışı sadece bu çerçeve içinde ele alınır. İhvan'ın yazdığı gibi:

«Varlıklar serisinde bitkiler hayvanlardan önce gelir (tekaddeme) ve hayvanların şekilleri için bir

materyal ve bedenlerinin beslenmesi için bir yiyecek teşkil ederler. Bu bakış açısıyla bitkiler, ham yiyeceği yedikten sonra sindirip, içecek kişi için sindirilmesi kolay olan saf süt haline getiren anne gibi görülebilir. Bitkiler bunu oğulları yerinde olan hayvanlara sunarlar. Bitkiler dört element ve hayvanlar arasında —gerekli ve yararlı— bir ara konum oluşturmaktadırlar. Hayvanların tükettiği tohumlar, yapraklar ve meyve gibi bitkilerin bütün bölümleri, dört elementten kaynaklanır; bitkiler onları sindirip o hale dönüştürmüşlerdir...»[99]

Minerallerin bitkilere, bitkilerin hayvanlara hizmet ettiği gibi, hayvanlar da bu dünyaya hepsinden sonra gelen insana hizmet ederler, çünkü her alem ihtiyaç duyduğu alemden sonra meydana gelmiştir.[100]

İhvan yazılarında, her zaman açıkça olmasa da, sık sık yeryüzünün göklerden, minerallerin elementlerden, bitkilerin minerallerden, hayvanların bitkilerden ve son olarak da insanların hayvanlardan sonra meydana gelmesinin geçici (zamana ait, temporal) olduğunu belirtirler. Fakat, elementlerden minerallere ve daha yüksek tabakalara yükselmek, semavî mükemmelliklere bir dönüş olduğu için fiziksel şekillerin belirsiz derecelenmesi (graduations) gibi bir şey söz konusu değildir. Bir kez daha kökene ulaşılmıştır ve atılacak bir adım daha yoktur. İlahi kökeninin farkına varan mükemmel bir insan için süreç bitmiştir. Demek ki insanın «evrim»i ruhsaldır; Allah hayvandan sonra insanı yarattığı gibi insandan sonra da bir şey yaratacak değildir. Çünkü insan, kökenine dönebilme faziletine sahip oluşu nedeniyle bütün yaratıkların amacını yerine getirir. Bütün diğer varlıklar, bu son tekrar birleşme (reunion) merhalesinin gerçekleşmesi için yaratılmıştır. Bu birleşme vuku bulduğunda, metafiziksel olarak tekrar yeni bir form yaratmaya gerek yoktur.

İnsan, üç varlık alemi ile gökler arasındaki bağdır, böylece o dünyevî çevre için bir lütuf aracı olmaktadır; üç varlık alemi ona bağlıdır ve insan da onları kullanma hakkına sahiptir.[101] «İnsan ile Hayvanlar Arasındaki Tartışma» adlı risalede, hayvanlar, Cinler kralına, insanların kendilerine karşı olan haşin davranışlarını şikayet ederler. Risalede, insanın övündüğü güzellik, akıl, öğrenme, bilim ve sanat hiç bir şekilde hayvanların faziletlerini geçemez. Sonuçta, insanların hayvanlar üzerine baskın olmasını bir tek şey, yani insanlar arasından bir kaçının dünyada iken melek olması «insanlar arasından bir kaç aziz ve bilgenin melek tabiatına sahip olması»[102] haklı kılar.

Yaratıcı'nın ma'rifetinin her yerde görülebileceği evrende her olayın bir nedeni vardır ve Tanrı'nın ma'rifetini gösterir. Böylece her yaratık buna uygun olan yeteneklere sahip olur. Hayvanlar hakkında İhvan şöyle yazıyor:

«İlahî ilim, bir hayvana bunlardan daha başka organlar verilmemesini uygun görmüştür. Eğer aksi olsa idi, hayvan engellenmiş olacak ve onun rahat ve devam eden var oluşu tehlikeye düşecekti.»[103]

«Çevreye uyma» yaşamak için savaşın ve «en güçlü olanın yaşaması»nın bir sonucu değildir. Fakat o, her yaratığa gerekli olan şeyleri sağlayan Yaratıcı'nın bir lütfudur. Daha derin anlamıyla, İhvan'ın bütün bu fikirlerini, çağdaş olanlarından ayıran şey, İhvan'da, —deistlerde (Allah'a inanmakla beraber vahyi inkar edenler) olduğu gibi— Tanrı'nın elinin yaratılıştan sonra dünyadan çekilmemesidir. Bunun aksine, burada, «aşağı»da meydana gelen her olay, Tanrı'nın temsilcisi olan Küllî Nefs tarafından «yukarı»dan tayin edilmektedir. Sonuç olarak, Tabiat'ı incelemenin asıl amacı bu «Tanrı'nın eserlerini» —ortaçağ latinlerinin **Vestigia Dei** dediği şeyi— görebilmektir. Böylece. evren ve insan arasındaki benzerlik sayesinde, nefs, bu kozmik gerçeklikleri öğrenerek

kendisini daha iyi tanıyabilir ve sonuçta düştüğü dünyevî hapishaneden kurtulmayı başarabilir. «Kardeşlerim, Nefs saf şekillerden biridir. O halde onu bilmek için çaba sarfedin. Böylece onu madde denizinden kurtarmayı, cisim uçurumundan yükseltmeyi ve tabiat hapishanesinden çıkarmayı başaracaksınız.»[104]

üçüncü bölüm
KOZMOLOJİK BİLİMLERİN AYRI AYRI İNCELENMESİ

Astronomi ve Astroloji

Yunan ve atin astronomilerinde olduğu gibi İslâm bilimlerinde de astroloji ve astronomi birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. Astronomi ve astrolojiyi tanımlayan kelimeler arasında açık bir ayrım yapılmamıştır; **nücum** terimi ikisinin yerine de kullanılabilir. İhvan için de bu iki çalışma alanı birbirine yakındır. Çünkü semavî cisimler, sadece hareketleri ve periyotları ölçülebilen, hareket eden nesneler değildirler, onlar aynı zamanda dünyadaki bütün değişmelerin sebebi olan Evrensel Tin'in (Nefs el-Külliye) çeşitli güçlerinin mevkileridir. O halde astroloji, her zaman, İhvan'ın kozmolojisinin tabanını oluşturan metafizik ilkelerin ışığında ele alınmalıdır. Bununla birlikte, astronomi ve astroloji bugün ayrı olarak ele alındığı için, biz mümkün olduğu kadar, göklerin yapısı ve hareketi ile ilgili incelemeleri, onların hem sembolik ve ruhî nitelikleri hem de dünyasal görüngüler üzerindeki etkileriyle ilgili çalışmalardan ayrı tutmaya çalışacağız. İhvan nücum bilimini üçe ayırır: (1) Küreler, yıldızlar, onların boyut ve hareketleri bilimi (ilm el-hey'eh), (2) Astronomik tablolar bilimi

(zîc), ve (3) Hükümlerle ilgili astroloji (ilm el-ahkâm). Hükümlerden daha başka bir çok şeyi içeren genel astroloji birinci kategoriye de girmektedir. Fakat yine de astroloji ve astronomiyi ayırmamız onların bu ayrımı ile yasallık kazanmaktadır.

Göklerin, yeryüzündeki olayları etkilemesi nedeniyle, tabiat bilimlerinin her branşına konu olan gökleri incelemeye, Risaleler'de de büyük bir önem verilmiştir. Aynı zamanda astronomi tarihinin eski karakteri tam anlamıyla idrak edilmiş ve hatta bu bilimin saf insan bilgisinden değil, yeryüzüne, göklerin bilgisini getirmek için «Saturn'e giden» İdris Peygambere veya Hermes Trismegistus'a indirilen vahydan kaynaklandığına inanırlar.[1] O halde felekleri (gökleri) inceleme vahyî bir gerçektir ve kutsal bir özelliğe sahiptir.

İhvan'ın, yer'i evrenin merkezine koyma ve diğer yedi gezegenin —Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn— onun çevresinde döndüğünü varsayma konularında eski astronomların genel çizgisini takip ettiğini daha önce belirtmiştik. Bu genel çizgiye göre yer'i, gezegenlerden sonra sabit yıldızlar feleği, son olarak da Müslüman astronomların, Batlamyus'un kürelerine, ekinoks'un presesyonunu açıklamak için ekledikleri dış çevre, Muhit, takip eder. Onlar aynı zamanda, gezegenlerin periyodlarındaki değişmeleri ve Doğu'dan Batı'ya doğru hareketlerini (retrograde motion) açıklamak için Batlamyus'un episiklüs (merkezsel bir daire etrafında dönen küçük bir daire) sistemini de benimsemişlerdir. Bu hareketi açıklamak için şöyle yazıyorlar: Her gezegenin cismi «felek el-tedvir»[2] adı verilen küçük bir daireyi hakimiyeti altına almıştır. Bu «devir dairesi» fikri, çoğu Yunan astronomunun aksine episiklüsü tam bir daire olarak kabul etmenin sonucudur. Gökkürelere bu tür bir bakış açısı, İhvanın da büyük bir ihtimalle yararlandığı el-Fergani tarafından ortaya konulmuştur.

İhvan'ın kozmos'u, geleneksel ve dışında «ne boşluk, ne de doluluk (plenum)»[3] bulunmayan sonlu bir kozmosdur. Bundan başka Kur'anî kozmolojiye uymak için, sabit yıldızlar feleğini, kürsî, veya kaide, (Kur'an II, 233) ile ve dokuzuncu feleği, arş ya da taht (Kur'an IX, 129; LXIX, 17) ile eşitlerler.

İhvan'a göre yıldızlar, parlak ve küresel cisimlerdir. Yedisi hareketli, geri kalanı hareketsiz olan toplam 1029 küredirler».[4] Küreler, içleri boş ve saydamdırlar ve bir soğanın katmerleri gibi ortak merkezlidirler. Daha açıkçası her «küre», belirli bir derinliğe sahip, saydam ve ortak merkezli iki küreden meydana gelir. İçteki küre, dış kürenin içinde, yere yaklaştıkça yavaşlayacak biçimde hareket eder.[5] Burçlar kuşağına gelince, onlar Muhit'te yer alırlar ve altı kuzey ve altı güney kuşağa ayrılırlar. İhvan burçları astrolojik olarak aşağıdaki şekilde dörde bölme geleneğine de uyar:

(1) Koç, Aslan, Yay — ateş, sıcak, kuru. Doğu.
(2) Boğa, Sünbüle, Oğlak-toprak, soğuk, kuru, Güney.
(3) İkizler, Terazi, Kova — hava, sıcak, nem, Batı.
(4) Yengeç, Akrep, Balık — su, soğuk, nem, Kuzey.[6]

İhvan'ın anlattığı evrende Güneş merkezî bir rol oynar. «Bir ülkenin başkentinin onun ortasında olması ve yöneticinin sarayının şehrin merkezinde olması gibi, Allah, Güneşi Evren'in merkezine yerleştirdi.»[7] Onun altında Venüs, Merkür, Ay, hava küresi ve yer (dünya) yer alır. Altında ise, Mars, Jüpiter, Satürn, sabit yıldızlar ve Muhit'ten oluşan diğer beş küre vardır. O halde Güneş, «Evren'in Kalbidir»[8] ve «Tanrının göklerde ve yerdeki işaretidir»[9] O aynı zamanda, doğrudan varlığın feyzini sembolize eden ve bütün evreni aydınlatan ışık kaynağıdır. Ruhun, insan kalbine hayat vermesi gibi. Akıl da «Allah'ın izni ile»

Güneş ve Ay'a hayat verir. Evlilikleri ile her şeyin ortaya çıktığı, evrenin birinci ve ikinci, veya daha sembolik bir anlatımla eril ve dişil prensipleri olan Güneş ve Ay sayesinde de bütün evren hayat kazanmaktadır.[10]

Semavî varlıkların hareketi ile bağdaştırılan bazı sayılar, Babil, Hind, Mısır kozmoloji ve dinlerinde olduğu kadar Pisagoryenlerde de önemli bir rol oynamıştır. Sayılara büyük önem veren İhvan, bu sayıların çoğunun, özelikle kürelerin sayısı, Burçlar kuşağının bölümleri, gezegenler ve ayın devir sayısına tekabül eden 9, 12, 7, 28 gibi sayıların sembolik öneminin farkında idi.

«Varlıkların, sayıların doğa ve özelliklerine tekabül ettiğini düşünen Pisagoryenler aynı zamanda bu düşüncenin kaynağını oluşturan İlahî ma'rifet'in mükemmelliğini de biliyorlardı. Hatta 7, 9, 12, 28 sayıları, sırasıyla tam (kâmil), tek sayının karesi, olağanüstü ve mükemmel olarak adlandırılan ilk sayılardır. Ve bu sayıların eşsizliği, bir taraftan 7= 3+4; 12= 3x4; 28= 7x4 olmasından diğer taraftan da 7+12+9=28 olmasından kaynaklanmaktadır. O halde soylu varlıklar, soylu sayılara tekabül ederler.»[11]

Diğer bilimlerde olduğu gibi, astronomide de araştırmanın amacı «saf ve temiz nefisler hazırlamak ve onları göksel yükselişe karşı istekli hale getirmektir.»[12]

Sembolizmlerinin kavranması kolay olan yukarıdaki sayıların yanısıra İhvan, bilgilerinin kaynağını ve bu sayıların rakamsal değer dışında bir önemi olup olmadığını açıkça belirtmeksizin, kürelerin ağırlık ve çapı ve gezegenlerin göreli büyüklükleri ile ilgili bir çok sayılar verir.

Tablo II'de çeşitli kürelere olan uzaklıkları, gerçek mil yerine dünyanın yarıçapları cinsinden veriyoruz. Duhem, bu verileri «çap»ı «yarıçap» gibi kabul ederek değerlendirdi ve böylece İhvan'ın bulduğu

değerler el-Battani ve el-Fergani'nin bulgularına yakın hale geldi. Duhem tarafından hazırlanan bu tablo Risaleler'de bahsedilen uzaklıklara dayanmaktadır.[13]

Mesafe	Düzeltilmiş (Arzın yarıçapına göre)	Düzeltilmemiş
Hava küresi	$16\frac{1}{2}$	$16\frac{1}{2}$
Ayın perije noktasına	34	34
Ayın perije ve Merkürün apoje noktasına	67	67
Merkürün apoje ve Venüs'ün perije noktasına	172	172
Venüsün apoje ve Güneşin perije noktasına	1087	2107
Güneş'in apoje ve Mars'ın perije noktasına	1187	2307
Mars'ın apoje ve Jüpiter'in perije noktasına	8843	17619
Jüpiter'in apoje ve Satürn'ün perije noktasına	14370	28673
Satürn'ün apoje noktasına	21975	43883
Sabit yıldızlar feleğinin dış yüzeyi	33975	67883

Tablo II. İhvan-ı Safa'ya göre gezegenlerin uzaklıkları

Gezegenlerin göreli büyüklükleri ise Tablo III'de verilmiştir[14]

Ay	$\frac{1}{28}$ (Arzın hacmi)
Merkür	$\frac{1}{28}$
Venüs	$\frac{5}{12}$
Güneş	$5\frac{2}{5}$
Mars	$1\frac{1}{6}$
Jüpiter	$4\frac{5}{6}$
Satürn	$4\frac{1}{2}$

Tablo III.Risaleler'de Gezegenlerin göreli büyüklükleri

(Sabit yıldızların hepsi dünyadan güyüktürler, onbeş tanesi dünyanın $4\frac{3}{4}$ katı yarıçapa sahiptir.)

Risaleler'e göre feleklerin (göklerin) hareketleri beş kategoriye ayrılır:

(1) Her gezegene kendi yörüngesi tarafından uygulanan dönme.

(2) Her devir dairesine, onu taşıyan yörünge tarafından uygulanan dönme.

(3) Gezegeni taşıyan alana (yörünge), gezegenin

ara alanı (episiklü) tarafından uygulanan dönme.

(4) Sabit yıldızlara episiklüsleri tarafından uygulanan devir.

(5) Bütün gökyüzünün elementler etrafında dönmesi. Bu son küre Kuzey Yarım küreye nazaran doğudan batıya doğru günlük hareketini tamamlar.[15]

Müslüman astronomlardan el-Ferganî'nin ve özellikle kendi ustaları olarak kabul ettikleri ve astronomi sistemini yakından takip ettikleri Yunan astronomlarından Batlamyus'un prensiplerine dayanarak İhvan, feleklerin hareketinin Doğu'dan Batı'ya doğru olduğunu kabul ederler. Bu hareket, en yüksek felekten yere doğru yaklaştıkça yavaşlar. Bu harekete, bir de İhvan'ın 36.000 yıl olarak belirlediği periyod içinde sabit yıldızların Burçlar kuşağı etrafındaki dönmesi eklenir. Hatta onlar Kaldinî'lerin «Büyük Yıl»ını (36.000 yıl, bütün gezegenlerin ilkbahar ekinoksunda birleştiği zaman), Hiparkus'un 36.000 yıl olarak bulduğu sabit yıldızlar yörüngesinin devir zamanı ile aynı kabul etmişlerdir. İhvan bu dairenin sonunu, yani gezegenlerin ilkbahar ekinoksunda birleşmelerini «Son gün» veya Kıyamet (el-Kıyame) diye adlandırır.[16]

Bütün zaman devreleri —gün olsun, ay veya yıl olsun— feleklerin hareketine bağımlı olduğu için İhvan, gök hareketlerince çeşitli periyodlarının, özellikle 36.000 yıllık periyodun, tabii olsun, tarihî olsun yeryüzündeki olayları belirlemede başrolü oynadığını kabul ederler.

«Bazıları çok uzun bir zamanda, bazıları da kısa bir zaman içinde meydana gelen devrimler ve konjonksiyonlar vardır. Uzun bir periyod, 36.000 yılda bir meydana gelen devirdir. 36.000 yıl sonunda yıdızların birleşmesi, koç takım yıldızının birinci derecesinde gezegenlerin biraraya gelmeleri zamanına kadar süren bir zaman döngüsünün başlangıcını belirler. Sind hind (Hindû) tabloları bu geçen zamanı, dünyanın düzenlenmesi yılı olarak adlandırırlar.»[17]

Dünyadaki olayların göklere bağlı olduğunu bir kere daha vurgulandıktan sonra, devam ediyorlar:

«Bu dünyada olan her şey, çabucak meydana getirilmiştir, kısa bir zaman yaşar ve kısa bir sürede yok olurlar. [tekrar yeni olarak doğmak için]; ve bu, hızlı, kısa süreli ve başlangıcına çok çabuk geri dönen evrensel gök nedeniyledir...

Yavaş uzun süreli ve çok uzun bir zaman sonra geri dönen bir hareket, 36.000 yılda bir meydana gelen, sabit yıldızların burçlar etrafında dönmesi hareketidir. Gezegenlerin en uzak ve en yakın noktaları bu harekette rol oynar.

Bu hareketin geçiş zamanı boyunca, yeryüzündeki medeniyet, dünyanın bir çeyreğinden diğerine aktarılır. Kıtalar, denizlerin yerine geçer ve denizler sert toprağı kaplamaya başlar. Dağlar denizlere, denizler dağlara dönüşür.

Her 3.000 yılda bir sabit yıldızlar, **apojonler** (bir gezegenin yer yüzünden en uzak noktası) ve **nodes** (bir gök cisminin yörüngesinin ekliptiği kestiği noktalar), o burcun bütün derecelerini geçtikten sonra başka bir burca geçerler. Her 9.000 yılda bir, bir çeyrek daireden diğerine geçerler... Ara sebeplerinin etkisi nedeniyle yıldızların zirveleri ve dünyanın farklı yerlerindeki ışınları ve onlar sayesinde de çeşitli ülkelerin iklimleri mu'tedil hale getirilir...

Dünya hakimiyetinin bir gruptan diğerine geçmesi, kültür ve çözülmelerin bir taraftan diğerine aktarılması, işte bu birincil ve ikincil nedenlere dayanır. Bütün bu olaylar, belirli şart ve zamanlarda birleşmelerin meydana gelmesi sonucu ortaya çıkar.»[18]

Aynı şekilde, atmosfer ve jeolojik değişimler hakkında şöyle diyorlar:

«Dünyanın farklı bölgelerinin birbirine yaklaşmasının nedeni işte budur. Hava tabakaları farklı ül-

keler ve yerler üstünde değişmektedir ve bu tabakaların özelliklerine bağlı olarak ülkeler bir durumdan diğerine geçmektedir... İşte bu nedenle ekilebilir alanlar çöl, çöller ekilebilir toprak haline gelmekte; bozkırlar denize, denizler bozkır ve dağlara dönüşmektedir.»[19]

Felekler (gökler), bazıları gerçekten Nefs el-Küllî'yenin yönleri veya çeşitli güçleri olan meleklerin meskeni olduğu için, gök cisimlerinin de bu Nefis (Tin) tarafından hareket ettirilmesi çok doğaldır. İhvan'a göre Nefs el-Külliye (Evrensel Tin), göksel görüngülere özel bir kuvvet uygular. Her cismin kendine ait nefsi olarak adlandırılan bu kuvvet, o cisim için bir rehber haline gelir. Nefsin bilişsel ve faal güçleri arasından, cisimleri potansiyelden fiiliyata geçiren ve Semavî cisimler için devinim sebebi olan güç, faal güçtür. Feleklerin (göklerin) neden hareket ettiği konusunda İhvan der ki, hareket meydana gelir ve böylece:

«Nefs el-Külliye bolluk kazanabilir ve ilk madde [prime matter] mükemellik elde edebilir; bu nefs ile bu cevherin birleşmesinin son dönemidir. Göklerin dönmesi ve eşyanın yaratılması işte bu amaç için; Nefs'in bolluğunu, maddede gösterebilmesi ve maddenin bu şekilleri, üstünlükleri alarak mükemmele erişebilmesi içindir.»[20]

Göklerin güzellik ve hareketlerinin mükemmelliği gibi özellikleri vardır, çünkü «onlar [felekler] bu hediyeyi, Allah Teala'nın askerleri olan ve O'na teslimiyetle hizmet eden meleklerden almışlardır.»[21]

Astrolojinin metafizik esasları yavaş yavaş yok olmuş ve astroloji sadece ferdî olayları önceden haber verme konumuyla sınırlandırılmıştır. Bu nedenle de Batı'da sadece bu son yönüyle bilinmektedir. Yukarıdaki astronomiyle ilgili incelememizden de bir dereceye kadar anlaşılabileceği gibi, Ortaçağda, özellikle İslâm dünyasında astroloji daha büyük bir öneme sa-

hipti. Sıradan olayların önceden tahminin (kehanet) ise onun ikincil ve bayağı bir yönünü oluşturduğu düşünülüyordu. Astrolojinin en önemli bölümü, onun kozmolojik rolü idi ve bu kozmolojik yön, «göklerin», «dünya»ya hakim olduğunu, bütün yaratılışın Eşsiz bir ilke'den kaynaklandığını ve dünyasal yaratıkların, gezegenlerle sembolize edilen melekler karşısındaki edilgen durumunu göstermeye çalışıyordu. Astrolojiyi Risaleler'in hemen her bölümünde bu anlamıyla kullanan İhvan, onun olayları tahmin yönüne önem vermemiştir. Açıkça şöyle yazıyorlar:

«Astroloji hiç bir zaman olayları önceden tahmin bilgisine sahip olduğunu iddia etmez ve iddia etmeye hakkı da yoktur. Çoğu kimse astrolojinin görülmeyeni (gayb) inceleyen bir bilim olduğuna inanırlar, fakat onlar kesinlikle hatalıdırlar. Onların görülmeyenin bilgisi (ilm ül-gayb) dedikleri, belirsizlik bilgisidir ve gelecek hakkında, nedensel olsun dedüktif olsun hiç bir akıl yürümeye dayanmayan, asılsız tahminler bilimidir. Bu anlamıyla bilinmeyen, ne astrologlar, ne İlahiyatçılar, ne peygamberler, ne de bilgeler tarafından bulunabilir. O sadece Allah'a mahsustur.»[22]

Hatta bazan, işlevi sadece günlük olayları tahmin etmek olan astrologları küçümserler ve onlara öğüt verirler. İnsanla hayvanlar arasındaki tartışmada papağan, astrologları sert bir biçimde suçlar: «Yine sizin şu çok meşhur astrologlarınız [bilmelisiniz ki] onların yaptıkları sadece cahilleri kandırır. Kadınlar ve çocuklar inanır onlara. Onların Gerçeği (Wise) tahmin konusunda hiç bir rolleri yoktur.»[23] Daha sonra İhvan, astrologların bazı olayların oluşumunu önceden bilme ihtimalini kabul ederlerse de, onların bu olayları önleyemiyecekleri olgusunu vurgularlar, çünkü «felaketleri sadece dua önleyebilir.»[24]

Gezegenlerin, hareketleri sırasında, kevn ve fesad alemindeki olaylar, özellikle bitkilerin, hayvanla-

rın ve insan ceninin oluşumu üzerinde görülebilir bir etkileri vardır.[25] Bu etki, gezegenlerin evrende ayrı bir güç merkezi olmasından değil, onların, Tanrı'nın birer vekili olmalarından kaynaklanır. Tanrı'nın vekilleri olarak, Burçlar kuşağının her bölümünden geçişlerinde, beli bir grup şeyin oluşmasına sebep teşkil etme güçleri vardır. Her gezegen, bütün evrene yayılan ve yer yüzündeki üç varlık aleminin hayatlarında önemli bir rol oynayan ruhsal bir güce sahiptir.[26]

Diğer gezegenlerin vücudun diğer organları gibi olmasına karşın, Güneşin evrenin kalbi durumunda olması, onun etkisini özellikle önemli kılar. İhvan, Güneş'in Burçlar kuşağının her bölümünde nasıl bir etkisi olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklar. Onun etkisi hayvanların hastalık ve sağlıkları, yeryüzündeki dağ ve ovaların durumu, insanların talih ve talihsizlikleri ve krallıkların siyasal durumları ile ilgilidir.

Evrenin ikinci ilkesi olan Ay, Güneş'ten sonra en büyük etkiye sahiptir, fakat daha çok yeryüzündeki feminin (dişil) döngülerle sınırlı kalmıştır. Aynı zamanda, meyvelerin çürümesini, meyve veren bitkilerin büyümesini, mantarların oluşmasını, kaya tuzu gibi bazı minerallerin oluşmasını ve kuşlar gibi bazı hayvanların üremesini etkiler. İhvan, yeryüzündeki hayvan yaşam süresinin de Ay'ın mahallerine bağlı olduğuna inanır.[27]

Yedi gezegenin etkisi ise Risalelerin tümünde sık sık tekrarlanmış ve izah edilmiştir. Örneğin, İhvan, Abdul Kerim el-Cilî'nin **İnsan el-Kamil**'inde olduğu gibi ve daha sonraki sufiler gibi her gezegeni bir peygambere ve tarihin bir dönemine tekabül ettiriyorlardı. Bu tarih dönemleri ise, Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed (s.a.v.),e indirilen vahye göre belirleniyordu. Son tarih dönemi, Hz. Muhammed'e indirilen vahyden, bütün gezegenlerin tekrar biraraya gele-

ceği ve Allah'ın yeni bir gün yaratacağı Kıyamet gününe kadar sürecektir.[28] Bu ilke daha sonra İsmaililer tarafından kulanılmıştır. Fakat, İhvan'ın kozmolojik ilkelerinde olduğu gibi, astrolojik ilkelerini de belirli bir grupla özdeşleştirmemiz mümkün değildir. Kozmoloji, ilahiyattan (teoloji) farklıdır ve onun görüş açısıyla bütünleştirilemez. Kozmoloji, geleneğin (tradition) daha metafizik, dolayısıyla daha evrensel yönüne aittir ve metafizik gibi o da İslâm'daki teolojik ve «yasal» (şer'î) ayrımların üstünde yer alır. O halde, daha sonraki bir çok şii ve sünni yazarlarda İhvan'ın astronomik ve astrolojik ilkeleri ile karşılaşmak şaşırtıcı olmayacaktır. Eğer Gazali gibi ortodoks bir yazar batınilere karşı bir risale yazmışsa, onların bütün bilimlerini değil sadece teolojik ve temel ilkelerini eleştirmek için yazmıştır. Bunun sonucu, onun kozmolojisinde, İbn Arabî'ninkinde olduğu gibi, İhvan'ın yazılarındaki bir çok nokta da bulunmaktadır.

Oluş ve Bozulma Dünyası (Alem el-Kevn ve'l-Fesad)

Oluş ve bozulma dünyası, yeryüzü ile aynı alandır; ve devamlı değişme, olma ve yokolma ile karşı karşıyadır. Pisagoryenler gibi İhvan-ı Safa da göklerden yeryüzüne geçişi, eril (masculin) etken ve akli ilke olan tek sayıdan, dişil (feminine), edilgen ve maddî olan çift sayıya geçiş gibi görürler. Onlar aynı zamanda cenneti, saf şekiller ülkesi ve cehennemi ise, sürekli değişme halinde olan yeryüzü ile karşılaştırırlar.[29] Bu bölgede suretler sürekli olarak madde üzerine uygulanır. «Yeni suret daha soylu olduğunda, oluşum (generation) vardır denilir. Bozulma (corruption) ise aksi yöndeki işlemdir.»[30]

Yeryüzündeki şekiller soylu ve kötü diye iki gru-

ba ayrılır. Bunun yanısıra, birincisi, evrensel doğurgan veya «maddî» güçler (ümmehat) olan dört elementten, ikincisi, doğurulan (müvelledat) güçler olan üç varlık aleminden —hayvan, bitki, maden— meydana gelen daha genel kategorilere de ayrılabilir. İkisi arasındaki geçişme iki türlü nefes almayla (exhalations) meydana gelir: (1) nemli ve gazlı (buhârât), ve (2) nemli ve sulu ('uşarât).[31]

Bu nefes almalar (exhalations), geçişi ancak Küllî Nefs'in vekilleri olarak göklerin aşağısındaki her şeyi yöneten gezegenlerin direkt kontrolü altında gerçekleştirilebilir. Böylece tabiatın birliği ve dünyevî değişmelerin, göksel güçlere bağlı olduğu bir kez daha hatırlatılmış oluyor.

Meteoroloji

Aristo'ya varıncaya dek bütün eski ve ortaçağ bilimlerinde, meteorolojik görüngü, Ay'ın yörüngesi ile dünyanın yüzeyi arasında meydana gelen bütün olayları kapsar. Bunlar, sadece rüzgarlar, fırtına, yağmur, kar, gök gürültüsü, şimşek, gök kuşağı gibi hava değişikliklerini değil, şimdi astronominin konusu olan yıldız kayması, meteorlar, kuyruklu yıldızlar gibi bir çok konuyu da kapsarlar. Bu alanda Aristo, sadece kendisini çok yakından izleyen Peripatetikleri değil, İhvan gibi, tabiat anlayışı, Stageyra'lı (Aristo) dan çok farklı olan bir çok grubu da etkilemiştir.

İhvan ayın altındaki alanda (atmosferde) bulunan havayı üç gruba ayırır:

(1) Üst tabaka (eter); ay dairesi ile yakınlığı nedeniyle ısınmıştır.

(2) Orta tabaka (zemherir); çok soğuktur.

(3) Alt tabaka (nesim); ısısı normaldir.

Denizlerin ve diğer suların havanın nemi üzerin-

deki etkisini ve tam tersine atmosferin de toprağın durumu üzerindeki etkilerini ayrıntılı bir şekilde açıklamışlardır. Aynı şekilde atmosfer ve yerdeki sıcaklığın, Güneş ışınlarının yoğunluğuna ve açısına bağlı olduğu konusunu da tartışmışlardır. Buna delil olarak ta Kuzey Kutbu ve Ekvator arasındaki aşırı sıcaklık farkını öne sürmeleridir.[32] Daha bir çok yerde olduğu gibi, İhvan burada da Tabiattaki olayları gözlemeyi tercih ediyor. Organik ve birleşmiş bir evren anlayışı sadece insan tahayyülünün bir sonucu değildir; eğer tam anlamıyla incelenirse tabiatta bulunan herşeyin bu birliği ortaya koyduğu anlaşılabilir.

Risalelerin yazarları Yunan geleneği yerine, atmosferde yirmidört rüzgar bulunduğunu, fakat bunlardan sadece dördünün (Saba, Debur, Cenup, Şimal) insanlar tarafından bilindiğini öne süren Arap geleneğini izlerler. Bununla birlikte bu rüzgarlar aynı Aristo meteorolojisindeki işlevi görürler. Aynı şekilde yağmur, kar gibi olaylarda su buharının, belirli koşullarda soğuk hava ile karşılaşması açıklamasına dayanan peripatetikleri izlerler.

İhvan'a göre gök gürültüsünün nedeni, alçalacağına yükselerek zemherir bölgesine ulaşan ve orada atmosferin nemli havası ile basınca tabi tutulan sıcak buhardır. Buna karşın kuru buhar kaçmaya çalışır, çünkü ısındığı için doğal olarak genişler. Bu kaçma çabası nemli örtüyü çatlatır ve havada gümbürdeyen bir ses meydana gelir.[33] Gök gürültüsünün kardeşi olan şimşek ise su buharı, yanıcı olan en sıcak bölgeyle karşılaştığı zaman meydana gelir. İhvan, şimşek ile gök gürültüsünün aynı anda meydana gelmesine rağmen, şimşeğin önce görülüp gökgürültüsünün sonra duyulmasını, ışığın ruhsal, sesin ise fiziksel bir varlık olmasına bağlıyor.

Güzellik ve renk sembolizmi olması nedeniyle, Ortaçağ ve Rönesans boyunca hem Müslüman hem

de Hristiyanların eserlerinde dikkatleri üzerine çeken bir odak olan gökkuşağı, Risalelerde, Güneşin doğuş ve batışına ters bir şekilde atmosferin zemherir bölümünde meydana geldiği öne sürülen bir görüngüdür. Havada bulunan su zerreciklerinin Güneş ışığını yansıtmasıyla meydana gelir. Eğrisinin en yüksek noktası zemherir bölgesine ulaşır. Yukarıdan aşağıya doğru kırmızı, sarı, yeşil ve maviden oluşan ve dört elemente tekabül eden dört rengi vardır. İhvan, gökkuşağının renklerinin yoğunluğuna göre gelecekteki olayları tahmin etmeyi reddeder.[34]

Gökkuşağı bölgesinin biraz yukarısında, zemherir bölgesinde hareket eden meteorlar ve kayan yıldızlar vardır. Eğer dağlardan ve kurak bölgelerden yükselen su buharı, esir (ether) ve zemherir bölgesinin sınırlarına ulaşırsa, temasa geçer geçmez ateşlenecek ve dik bir koni şeklinde parlak bir cisim haline gelecektir. Meteorlar gökten düşmüş yıldızlar değildir, çünkü sadece ağır bir cisim yere düşebilir.[35] Düşen yıldızlara gelince, **zemherir**'de bulunanlar düşmezler; sadece **nesim**'de bulunanlar düşer. Akılcı bir tabiatta akıcı cisimler, doğal olarak, harekete en az engel olan dairesel şekli alırlar.

Son olarak da, kristale dönüşünceye dek Satürn ve Merkür'ün etkisi ile yoğunlaştırılmış ince kuru ve nemli buhardan meydana gelmiş kuyruklu yıldızlar vardır. Bunlar Ayın yörüngesine yakın bir yerde ortaya çıkarlar ve yavaş yavaş dağılıncaya dek gezegenler gibi hareket ederler.[36] Kuyruklu yıldızların kötü şeyler meydana geleceğine bir işaret olduğuna inanan İhvan, oruç tutup, dua ederek onların kötülüklerinden korunmak için Allah'a yalvarırlar.[37] İhvan kuyruklu yıldızları ve diğer meteorolojik olguları açıklarken —modern okuyucuya çok ilkel gelse de— diğer bir çok Ortaçağ bilgini gibi dört elementin rahminden ve göklerin ataerkil etkisiyle, çeşitli gerçeklikler

sunar, fakat temelde bir ve hepsi için aynı olan içsel bir gerçekliğe sahip bu kadar birbirinden uzak ve sürekli değişen olguların nasıl meydana geldiğini göstermeye çalışmaktadır.

Jeoloji ve Coğrafya

Üzerinde üç varlık aleminin yaşadığı ve çevresi 2267 fersah (6.800 mile eşit) 38 olanyuvarlak yeryüzü, İhvan'a göre, hareket ve şekliyle bir hayvan gibidir,[39] ve bireysel olgunluğa erişme yönünden bakıldığında ise bir hapishanedir. Yüzeyinin dörtte üçü denizler, dörtte biri de dağlar ve çöllerle kaplı olan karalardan oluşur. Kayalardaki hayvan fosillerinden de anlaşılacağı gibi zamanla dağlar denizlere, denizler dağlara dönüşür; ormanlar çöl, çöller göl olur.[40] Jeolojik değişiklikler göklerin hareketlerinin etkisiyle meydana gelir. Çünkü Semavî cisimler yeryüzünü sadece doğrudan etkilemekle kalmızlar; bununla birlikte hava şartlarını da etkileyerek dolaylı bizimde yeryüzündeki yüzey şekillerini değiştirebilirler.

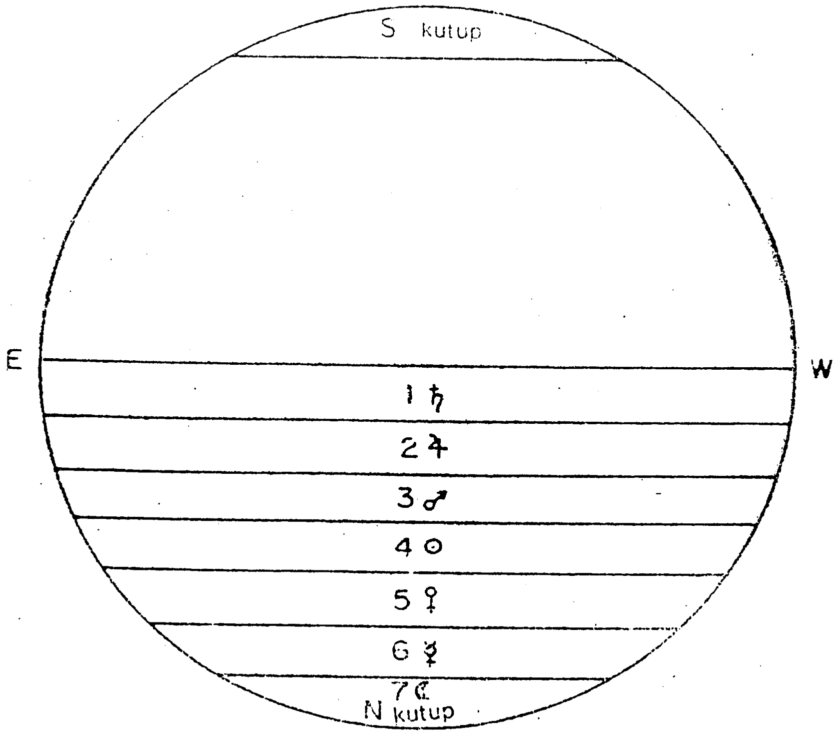
İhvan'ı Safa kumların oluşmasına neden olan kaya ve dağların, hava koşullarından etkilenmesi gibi atmosferin neden olduğu olaylardan haberdardı. Bu kumlar nehirler tarafından okyanusların tabanında depo oluşturmak üzere taşınırlar.[41] İhvan aynı zamanda çeşitli dağ tiplerinin hava şartlarından etkilenmeye karşı dayanıklılığı konusunu da inceler. Bunlardan bazıları Mekke yakınındaki Tihame dağı gibi granit ve serttirler; bazıları ise Taberistan ve Filistin gibi yumuşaktırlar, bitkilerin yetişmesine müsaittirler ve bu tip dağlarda bir çok mağaralar mevcuttur. Bu mağaralarda, su zamanla metallerin dayanağını oluşturan civaya dönüşebilir. Dağlar farklı yükseklik ve yapıya da sahiptirler. İhvan bu konuyu, iyi tanı-

dıkları Batı Asya bölgesinin fiziki jeolojisinin bir parçası olarak incelerler.

Yedi geleneksel deniz[42] ve hem Kur'anî hem de İslâm öncesi bir kaynağa sahip olduğu için coğrafya ile uğraşan bütün Müslüman yazarlar tarafından kabul edilen yedi iklim (akâlim) vardır. Yeryüzünün dörtte biri olan kara parçaları Şekil 2'de görüldüğü gibi ayrılmıştır.[43]

En uzun ve en geniş kuşak olan birinci kuşak 3000x150 fersahtır; en kısa ve en dar olan yedinci kuşak ise 1500x70 fersahtır. Her iklimin kendine özgü koşulları vardır. Bu koşullar sadece «Evrenin cismi»ne bağlı olan sıcaklık, ışık ve nem miktarları gibi fiziksel koşullardan ibaret değildir. Bunlar aynı zamanda, —herbiri Tanrı'nın bir vekili ve **Küllî Nefs**'in bir gücü olarak— bir iklime hükmeden gezegenlerle sembolize edilen ve bütün evrene yayılmış olan Küllî Nefs'le ilgili «ruhî» (psychic) Koşulları da kapsar. Böylece bir bölgenin sadece bitki örtüsü, hayvan türleri, iklimi ve insanı arasında değil, bununla birlikte Tabiatın fiziksel yönü ile o iklimde yükselen medeniyetler ve dinler arasında da derin bir ilişki vardır.

Ulaşan güneş ışığı miktarı nasıl belli bir kuşakta yaşayan insanların renk ve tenini etkiliyorsa, «Tabiatın ruhî ve ince yönleri de belli bir iklimde yaşayan insanların ruhlarını etkiler. İhvan, her bölgedeki insanların vücut ve ruhlarını etkileyen fiziksel ve ruhsal koşulları ayrıntılı bir şekilde inceler. Örneğin, Güneş'in hakim olduğu dördüncü iklim, çoğu büyük peygamberlerin çıktığı iklimdir.[44] Veya ekvatora yakın olan birinci iklim dört elementin en mükemmel bir şekilde karıştığı ve nemin boş olduğu kuşaktır; bu nedenle Allah, insan ve hayvanları yaratmak için balçığı bu kuşaktan seçmiştir.[45]



Şekil 2. Yedi iklim ve gezegenler

İhvan, coğrafyada diğer Müslüman yazarlar, özellikle işrakîler gibi, yönlerle ilgili sembolizm üzerinde fazla durmaz. Bununla birlikte işrakîler gibi, Cenneti, Doğu ve Güneş'in doğduğu yerle özdeşleştirirler.[46] Coğrafya anlayışlarında fiziksel elementlerle, «kutsal coğrafya» denilen ve Kudüs ve Mekke gibi kutsal şehirlerin ve bir çok dinin ayinlerinin ortaya çıkmasında önemli rol oynayan bilimi birleştirirler. Tevhid'e doğru yaptıkları yolculukta, «kutsal» ve «kutsal olmayan»ı ayırmak veya Tabiatın dış görüngüleri ile onun içsel nitelikleri dedikleri özelliklerini ayırmak için hiç bir çaba sarfetmemişlerdir.

Üç Varlık Alemi

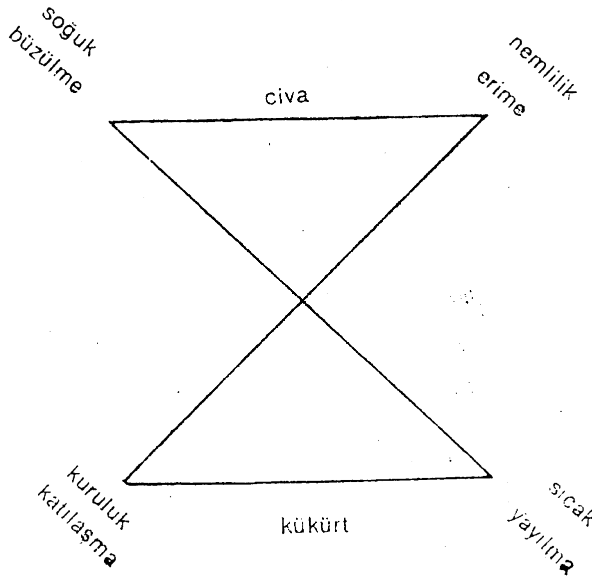
Bütün dünyasal varlıklar gibi —dünyada sadece

900 türü bulunan—madenler, bir dizi dünyasal ve göksel sebeplerin sonucunda meydana gelir.

«Maden cevherinin tesir edici sebebi, Allah'ın izni ile etkinlikte bulunan Tabiattır. Kükürt ve civa bu bu cevherlerin maddî sebebini oluşturur... Üçüncü veya surî sebep ise kürelerin dönmesi ve yıldızların dört element etrafında hareketidir. Son sebep, (gaye nedeni) cevherlerin insana ve hayvanlara sunduğu tatminden oluşmaktadır.»[47]

O halde, Küllî Nefs'in (Nefs- el-Külliye) bir gücü olarak yeryüzündeki bütün etkinliklerin nedeni olan Tabiat, yeryüzünde meydana getirilen ilk yapılar olan minerallerin oluşmasında direkt bir rol oynamıştır.[48]

Cabir kimyasının merkezini oluşturan, madenlerle ilgili kükürt- civa teorisi İhvan tarafından bütünüyle kabul edilmiştir. «Fiziksel kükürt» değil fakat bir ilke olan kükürt, eril (masculin) ve etkin, civa ise dişil (feminin) ve edilgen ilkeyi sembolize eder. Bu ilkelerin dört elementle ve dört ana eğilimle ilgisi Şekil 3'teki gibi özetlenebilir.[49]



Şekil 3: Dört özellik ve civa- kükürt teorisi.

Bütün bu ilkeler en mükemmel şekilde birleştirildiğinde, en üstün metal olan altın meydana gelir. En mükemmel metal olmasının sebebi «ruh, nefs ve cisminin [suda, havada ve karadaki elementlerinin] aynı olmasıdır.[50] Mineraller gibi insanlarda da mükemmellik varlığın bir bütün haline gelmesi demektir. Altından sonra, kimyacılar gibi İhvan için de ikinci mükemmel metal olan gümüş gelir. İhvan kimyadan çok fazla bahsetmese de, Cabir'in metal ve mineral teorisini kabul etmekle kalmayıp bir metalin diğerine çevrilebileceğine de inanıyorlardı.[51]

Minerallerin (maden) surî sebebi olarak felekler (gökler), yeryüzünde bulunan çeşitli mineral şekillerinin sorumlusudurlar. Her semavî cisme bağlı olan belirli bir etki mevcuttur ve ekinoksun presesyonu (gün-tün eşitliği zamanının gerilemesi) nedeniyle feleklerin etkisinde genel bir değişme meydana gelir. İhvan'ın daha önce de belirttiği gibi, feleklerin hareketini düzenleyen ve mineralleri (madenleri), bitki ve hayvanları meydana getiren (gezegenlerle sembolize edilen) metallerdir.[52] Bu göksel ruhlar veya melekler, müziğin insan nefsi üzerindeki etkinliğine benzer biçimde, Ay yörüngesi altındaki varlıkları meydana getirmek için elementler üzerinde etkinlikte bulunurlar.[53]

İhvan, etkin ilke olan feleklerle, meydana getirdikleri nitelikler ve renkler arasındaki karışık ve anlaşılmaz uyumu da açıklıyor:

«Ateşin eritemediği bazı cevherler vardır —kristal, yemen taşı ve sarı yakut gibi—. Bu cevherlerin her birinin rengi, saflığı ve yoğunluğu ile onu sürekli olarak aydınlatan yıldızın ışığı arasında bir uyum vardır. Bitkilerle ilgili risalede anlattığımız gibi bu yıldız ışığını yeryüzünün bu taşın bulunduğu belirli bölgesini aydınlatmaya atfetmiştir. Hatta, sarı yemen taşı, saf altın ve safran'ın renkleri onlara yönelen Güneş ışınlarıyla ilgilidir. Bu bütün renkler için söz

konusudur. Her renk, hareketli veya sabit bir yıldıza bağlıdır... Siyah Satürn'e, kırmızı, Mars'a, yeşil Jüpiter'e, mavi Venüs'e, sarı Güneş'e ve beyaz da Ay'a tekabül eder. Çeşitli renklerin karışımı ise Merkür'e tekabül eder.»[54]

İhvan'a göre mineraller (maden) ölü değildir, bilakis kendilerine göre bir yaşamları vardır. Onlar, ağaçların meyveleri gibi büyürler ve aynı hayvanlar gibi aşk, istek, nefret ve geri çevirme hisleri duyarlar. Bitkiler ve hayvanlar gibi ince bir duyumları ve gizli bir algılamaları (şuur-u hafî) vardır.[56] Mineraller potansiyel olarak toprakta mevcuttur ve yüzeyde elde edilebilir hale gelirler. Hayvanlar gibi onlar da, erkek sperminin, toprağın dişi rahminde döllenmesi ile yetişirler,[56] ve her şeyi kapsayan tabiat yaşamında yer alırlar.

Her şeyin bir amacının olduğu ve her şeyin bir nihaî oluşa yöneldiği bir evrende, minerallerin son maksadı daha üstün varlık alemlerince kullanılmaktır. Diğer bütün varlıklar gibi mineraller de Tanrı'yı bilme (mari'fetullah) amacıyla yaratılmışlardır. Nasıl yaratılış tefekkür eden aziz (veli)in kalbinde bir kez daha kaynağına dönüp, maksadını yerine getirmekte ise bütün yaratıklar da aynı şekilde bu amaca hizmet ettikleri ölçüde bireysel olgunluğa erişirler. İhvan, minerallerin esas maksadının bir hayvan gibi ele alınan insana hizmet olmadığını, bilakis onların nihaî gayelerinin bu dünyada «melek haline gelmiş» olan ve bütün dünyevî yaratıklar için bir ışık ve lütuf kaynağı olan bir kaç kişiye hizmet etmek olduğunu vurgulamışlardır.

Mineralleri tartıştıktan sonra, Risalelerin yazarları bitkileri incelemeye başlıyorlar:

«Yerden fışkıran, beslenmeye ihtiyaç duyan ve büyüyen bütün cisimler bitki adını alır. İlk olarak dalları veya kökleri ekilen ağaçlar gelir; ikinci olarak,

tohumları, çekirdekleri veya sapları ekilen tohumlu bitkiler gelir; son olarak da her çeşit otlar.»[57]

İşte bu anlatılan varlık alemi, «Var olan şeylerin mükemmelliği, gizli de olsa bir yapıcının (Tanrı) **ipsa facto** varlığını gösterdiği» için incelenen botanik biliminin konusunu teşkil eder.[58]

Bitkiler de dünyadaki diğer varlıklar gibi kendilerini meydana getiren dört sebebe sahiptirler. Mineraller ve hayvanlar gibi onların da şekli görülebilir fakat varoluş nedenleri gizlidir.

«Bitkiler sıradan ve görülebilir varlıklar olmalarına rağmen, onların varoluş sebebi insanın duyu organlarına kapalı ve gizlidir. O filozofların «doğa güçleri» dediği, Şeriat'ın «bitkileri beslemek hayvanları üretmek, mineralleri şekillendirmek için görevlendirilen Alah'ın orduları ve melekleri» dediği ve bizim de «yarı ruhlar» dediğimiz şeydir.»[59]

Dört sebep konusunda minerallere çok benzerler; maddî sebepleri dört element, fail sebepleri tabiat (veya Küllî Nefs), surî sebepleri gezegenlerin etkileri ve gaî sebebleri ise bitkilerin hayvanlar tarafından yiyecek olarak kullanılmasıdır. Buradaki düşünceler minerallerle ilgili olarak anlatılanlara çok benzemektedir. En önemli fark, Tabiatın melekelerinden biri olan bitkisel nefsin bu varlık alemine eklenmesi ve iki alem arasındaki ayrımın temel sebebini oluşturmasıdır. Bu varlık aleminde harekete geçen tabiatın bu melekesi, yedi biyolojik işleve sahiptir: alımlılık, sabitlik, sindirim, boşaltım, beslenme, formasyon ve büyüme.[60] Bitkileri minerallerden ayıran bu işlevlerin yanısıra bitkiler, bir de hayvanlarla ortak noktalarını oluşturan dokunma duyusuna sahiptirler. Minerallerden ayrı olarak, bitkiler birbirine de dönüştürülemez. Her bitki, daima belli bir bitki tipini üreten ve elementlerin özel bir bileşiminden oluşan bir **kimûs** (keymus)'a sahiptir.[61]

Minerallerde olduğu gibi bitkilerde de ayrıntılı olarak anlatılan renk, koku, çiçek, tıbbî özelliklere sahip çeşitli şekiller vardır. İhvan bitkileri açıklamak için onları dokuz ana bölüme ayırıyor: kök, gövde, kol, dal, yapraklar, renk, meyve, kabuk, tohum. Mükemmel olan tam bitkiler bu bölümlerin hepsine sahiptirler, halbuki tam olmayan bitkiler bunların sadece belirli bir kısmına sahip olur. Bitkilerin bütün etkinlikleri daha önce de belirtilen nebatî nefis nedeniyledir; böylece bitkileri incelerken insan, kendini pek çok şekilde gösteren bir tek gücü tekrar görmeye yöneltiliyor. Bunun yanısıra, perde arkasındaki bir başka gücün, veya mineral dünyasında kendini gösterdikten sonra şimdi de bitki aleminde yeni bir kisve ile görünen tabiatın birliğini de izah ediyor.

Bitki aleminin, minerallerin bütün özelliklerine sahip olup buna nebatî nefsin eklenmesiyle oluşması gibi hayvan alemi de bitkilerin tüm özelliklerine sahiptir, fakat buna bir de hareket ve duyarlık özellikleri eklenmiştir. Bu eklemeler, yaratılışın bu düzeyinde rol almaya başlayan tabiatın diğer bir melekesini, hayvanî nefs'in bölümlerini oluşturur. Hayvanlar varlık zincirinde bitkilerden daha yüksek bir seviyede oldukları için, onlardan daha çeşitli ve daha karmaşık hale gelirler. Hangi özelliklerinin dikkate alındığına bağlı olarak çok farklı sınıflandırmalara tabi tutulabilirler. Hayvanî melekelerin gelişmesine dayanarak beş kategoriye ayrılabilirler:

(1) Sadece dokunma duyusuna sahip olanlar, istiridyeler gibi.

(2) Yapraklar üzerinde sürünen ve tat ile dokunma duyusuna sahip olan tırtıllar.

(3) Deniz hayvanları ve karanlıklarda yaşayan, dokunma, tat ve koku alma duyularına sahip olanlar.

(4) Görme dışında bütün duyulara sahip olan böcekler ve sürüngenler

(5) Beş duyuya da sahip olan tam hayvanlar.[62]

İhvan, Aristo'yu takip ederek, fakat daha az üzerinde durarak hayvanları üreme şekillerine göre de sınıflandırır:

(1) Gençlerini besleyen, onları eşey döllenme ile üreten, çocuklarını emzirip eğiten tam ve mükemmel hayvanlar.

(2) Bunları yapmayan fakat dişisinin döllenip, yumurtladığı ve kuluçkaya yattığı hayvanlar.

(3) Yukarıdakilerden hiçbirini yapmayan, fakat çürükler içinde meydana gelenler. Tam olarak bir yıl yaşamazlar, ısı ve başka değişikliklerle kolayca helak olurlar.[63]

Son olarak da yaşadıkları çevreye göre sınıflandırma yer alır:

(1) Kuşların çoğu ve böceklerin hepsinden oluşan hava hayvanları.

(2) Balıklar, yengeçler, yılanlar ve kurbağaları da kapsayan yüzen bütün deniz hayvanları.

(3) Dört ayaklılar, sığırlar ve vahşi hayvanlardan oluşan kara hayvanları.

(4) Solucanlar gibi toprağın altında yaşayanlar.[64]

Yaratıcı'nın marifetini ve onların evrendeki amacını göstermek üzere İhvan, çeşitli hayvanların organlarını ve işlevlerini ayrıntılı bir şekilde anlatır. Hatta, bu organların gerçek işlevlerini, insan aklı değil, ancak dilediği gibi yaratan Allah bilebilir derler.[65] Fakat İhvan'ın kafasında her şeyin, hatta en garip yaratığın bile, İlahi Hikmet'e uygun bir amaç için yaratıldığı konusunda ufak bir şüphe bile yoktur.

Hayvanların dört sebebi de bitki ve minerallerinkine benzer. Bununla birlikte hayvanlar, Varlık sınıflamasında daha yüksek seviyede oldukları için, insanın hayvanlar üzerindeki hakimiyet hakkını zorlaştıran bir çok niteliklere sahiptirler. İhvan'ı hayvanlar alemini, üyeleri ruhî fazilet ve düzen güzelliğine sahip olan bir grup olarak anlattığı «İnsan ile Hayvanlar arasındaki Tartışma» adlı bölümde, insa-

nın-fiziksel olsun zihinsel olsun— bütün belirgin avantajları hayvanlar tarafından teker teker çürütülür. Hatta insanın dikey konumu ile hayvanlardan üstün olması da hayvanlar tarafından reddedilir. Hayvanlar, insanın dik olmasının sebebi Tanrı'nın onu zayıf ve yiyecek elde etme araçlarından yoksun yaratmasıdır diyorlar. O, insanı, ağaçlardaki meyveleri toplayabilmesi için dik yaratmıştır. İnsanın hayvan üzerine hakim ve üstün oluşu, hayvanlar tarafından ancak insanlar arasında, bütün varlığın ve hayvanlar aleminin amacını yerine getiren birkaç bilge ve azizin bulunduğunu farkettikleri zaman, kabul edilir.

dördüncü bölüm

MİKROKOZM VE EVRENLE İLİŞKİSİ

Anatomisini anlattığımız bu evren, tam bir minyatür modelde, Arapça «İnsan Evrensel Varlığın Sembolüdür (el-insan remz el-vücud)» deyişine uygun olarak, bir mikrokozm gibi ele alınan insanda bir kez daha gözlenebilir. Bu benzerliği sunabilmek için, insanın, her biri evrende karşılıklarını bulan sosyal, Linguistik, kültürel ve herşeyin üstünde dinî kuruluşlarını incelemek gerekmektedir. Bizim amacımız sadece tabiat anlayışını ortaya çıkarmak olduğuna göre, biz düşüncelerimizi, mikrokozmu, ilk önce yeryüzündeki diğer varlıklara ve göklere bağlayan yönüyle incelemede yoğunlaştıracağız. İkinci olarak da kozmik sürecin sonu ve çokluktan birliğe dönüş noktası, böylece de bütün evrenin gayesi olarak insanın rolü yönünü inceleyeceğiz.

İnsan vücudu hayvanlar alemine mensuptur ve Yaratıcının diğer hayvanlara da verdiği güzellik ve hikmetin çoğuna sahiptir. Her zaman olduğu gibi çokluğu Birlik'e (Tevhide) dönüştürmek anlamına gelen sayısal sembolizmi kullanarak İhvan, insanı ve diğer bazı hayvanları yaratırken Allah'ın kullandığı hikmeti şu şekilde anlatıyor:

2 — O, vücudu, ilk sayı olan 2'ye tekabül ettirmek için sağ ve sol olarak iki parçaya ayırdı.

3 — O, hayvanların yapısını, ilk tek sayıya, 3, tekabül ettirmek için iki aşırı uç ve bir orta olarak üçe ayırdı.

4 — Dört salgı — ilk kare sayı.

5 — Beş duyu — İlk dairesel sayı, aynı zamanda esîr (ether) beraber unsurların sayısı.

6 — Altı yönde altı hareket gücü — ilk tam (tamm)[1] sayı ve karenin yüzlerinin — sayısı.

7 — Yedi etkin güç — ilk mükemmel sayı (Kamil) ve gezegenlerin sayısı.

8 — Sekiz tabiat (dört basit ve dört karışık) — ilk kübik sayı ve müzikte notaların sayısı.

9 — Vücuttaki dokuz düzey (tabakat) — ilk tek sayının karesi ve feleklerin (göklerin) sayısı.

12 — Duyular ve uzuvlar için oniki açıklık — ilk «aşırı» sayı (zâid) ve Burçlar kuşağının sayısı.

28 — Omurganın yirmisekiz omuru — ikinci tam sayı ve Ayın duraklarının sayısı.

300 — Üçyüz altmış damar — Burçlar küresinin derecesi ve bir yılın günlerinin sayısı.[2]

İnsanın, vücudunun düzeninde hayvanlarla bir çok ortak noktaya sahip olmasına rağmen, yaratıklar arasında bir tek onun dik durması önemli bir noktadır. Bu dikey konum, metafiziksel ve ontolojik bir yükselişi ve insanın ruhsal dünyaya doğru yönelişini sembolize eder. İnsanın başının, bedeninden ayrı olması konusunda da İhvan, insanın göklere olan arzusu nedeniyle böyle bir ayrım olduğunu söylerler. İnsan ayakları yerde, başı yukarıda durur, halbuki bunun aksine bitkilerin başları toprağın altında «ayakları» göğe doğrudur... Bitkilerle insanlar arasında olan hayvanlar ise belirli bir niteliği olmayan yatay konuma sahiptirler.[3] İnsanla hayvan arasındaki asıl fark fiziksel görünüş nedeniyle değildir; bilakis bu, insanın, Küllî Nefs'in bir bölümü de olsa hayvanlardan farklı bir nefis (tin)e sahip olmasından kay-

naklanır.[4] İnsanın hayvanlara göre konumu, göklerin dünyevî bölgeye göre konumuna benzemektedir.[5]

Döllenmesi tam şeklini alıncaya dek insan vücudu, sadece tıbbî yönden değil, fakat hikmet elde etme yönünden de dikkatli bir gözlemci için birçok ibretle doludur. Gazali, Müslüman bilgeler tarafından insan vücudunu incelerken sahip olunan duyguyu şöyle anlatıyor:

«Vücudun yapısını inceleyen bilime anatomi denir; bu büyük bir bilimdir, fakat çoğu kişi onu anlamaktan uzaktır. Onu inceleyen çoğu kişi sadece tıpta bilgi sahibi olmak için uğraşıyor, Allahın gücünün mükemmelliği ile karşı karşıya gelmek için değil. Anatomi bilgisi sayesinde hayvan yaşamı ile ilgili bir çok şey öğrenebiliriz; hayvan yaşamını bilerek, kalb hakkında bilgi elde edebiliriz. Kalb (gönül) bilgisi ise Tanrı bilgisine (marifet Allah) bir anahtar teşkil eder.»[6]

Aynı zihniyet ile ihvan bize Allah'ın evrende var olan her şeyi bir mikrokozma (insan) yerleştirdiğini söylüyor. İnsan evrendeki her şeyi gezip inceleyerek öğrenemez, çünkü hayat çok kısadır ve dünya çok büyüktür; insan sadece kendini inceleyerek kendinde var olan herşeyin bilgisini elde edebilir.[7]

Embriyonik gelişmesi sırasında insan vücudu Tabiattaki diğer bütün varlık alemlerini kateder. «Doğal Süre» olan, döllenmeden doğuma kadar geçen 240 gün boyunca, ilk dört aylık dönem nebati nefsin etkisi altındadır. Beşinci ay boyunca fetüsün organları, fetüs hâlâ embriyo torbasının ortasında olmasına rağmen şekillenmeye başlar. Bu zamanda çocukta hayvan nefsi etkili olmaya başlar ve bu etki doğuma kadar sürer. Fetüs her dönemde blirli bir gezegenin etkisi altındadır. Küllî Nefs'in vekilleri olarak bu gezegenler fetüse şekil verir ve büyümesini kontrol ederler. Hayvanların üremeleri de diğer varlık alemlerinin üremelerinden pek farklı değildir.[8]

Vücud, doğup büyümeye başladığında, beynin kral gibi etkinlik gösterdiği ve diğer organların boyun eğdiği bir krallık veya bir şehir gibi işlemeye başlar.[9] Fakat insanın varlığının sembolik merkezi ve en soylu organı olan kalp, vücudun merkezidir.[10] Kalp sadece ruhî idrak sürecinde merkezî değildir, aynı zamanda fizyolojik nefes alma sürecinde de en büyük rolü oynar. Hava boğazdan, temizlenmek için akciğerlere girer; daha sonra ısısını gidermek için kalbe girer. Oradan atar damarlara ve vücudun bütün parçalarına ulaşır. Hava, dönüşünde tekrar kalbe, oradan akciğerlere girer. Oradan da vücudun ısısını taşıyarak boğazdan dışarı çıkar. Çoğu Müslüman yazara göre kalp, sadece yaşam veren nefes alma etkinliğinde değil, aynı zamanda zeka (intelligence) yönüyle de önemlidir. Çünkü zeka gibi o da vasıtasız (immedigte) ve merkezidir, böylece kalb ile idrak ve yaşam düzünleri (rhythms of life) arasında, aklî meleke ile beyin aarsındaki dolaylı ilişkiden daha yakın bir ilişki vardır.

Vücud bir şehir gibi olduğundan İhvan, Evreni anlamak için bu benzerlikten yararlanır:

«O halde Allah'ın yardımıyla bilin ki, insan vücudu Yaratıcı tarafından aynı bir şehir gibi kurulmuştur. Onun anatomik parçaları, şehrin yapısında kullanan taşlar, biriketler, tahtalar ve metallere benzer. Bir şehrin semtleri ve binaları gibi vücud çeşitli bölümlerden ve biyolojik sistemlerden meydana gelir. Bulvarların semtleri birbirine bağlaması gibi, uzuvlar birbirine çeşitli eklemlerle bağlanmıştır.»[11]

Tekrar sayısal sembolizme dönerek şu şekilde açıklıyorlar:

«Vücud dokuz anatomik elementten meydana gelmiştir: kemik, beyin, sinirler, damarlar, kan, kaslar, deri, tırnaklar ve saç... on devreden oluşur: baş, boyun, göğüs, karın, batın (abdomen), göğüs boşluğu, leğen kuşağı kemikleri, iki uyluk, iki bacak ve

iki ayak; ip gibi bükülmüş 750 kirişle (tendon) birbirine bağlanmış 249 kemikten oluşur..»[12]

Bundan başka vücutta her biri farklı bir cevherle doldurulmuş on bir hazine vardır: beyin, omurilik, akciğerler, kalp, karaciğer, dalak, safra kesesi, mide, bağırsaklar, böbrekler ve cinsel organlar. Bu şehrin sakinleri —yani nefs ve onun melekeleri— şehirlerini sulamak için 360 bent ve 390 derede dolaşabilirler. Şehir, on iki kanallı (vücuttaki delikler) bir duvarla sınırlanmıştır.

Bu şehrin sakinlerine gelince, İhvan, ancak nebatî Nefsin güçleri olan yedi sanatkarın işbirliği yaptığında, şehrin mükemmel bir yapıya sahip olabileceğini söyler. Bunlar, çekicilik (attraction), yaşatma (sustenance), sindirim, defetme (boşaltım), beslenme, büyüme ve şekillenme (formation)dir. Şehirdeki asayiş beş duyu tarafından sağlanır: işitme, görme, koklama, tad alma ve dokunma. Vücutta görünmez bir şekilde üç kabile yer alır ve etkinliklerini melek, insan ve cine benzetirler. Onların etkinlikleri rasyonel (nâtikâh), hayvanî ve nebati nefsleri meydana getirir. Sözkonusu olan üç kabile, bir tek lidere, yani insandaki akla, onların problemlerini ayrıntılı bir şekilde ele alma, bilme ve karar verme yeteneğine sahip olan bir tek Melik'e itaat ederler. Tanrı Kur'an'daki ayetle onlara Melik önünde secde etmeyi emretti (XXXVIII, 74-75): «İblis hariç bütün melekler secde ettiler; o büyüklenenlerdendi»[13] İnsan şehirde değil, vücut evinde oturan biri olarak orada yaşayan biri ile özdeşleştiriliyor.

Okuyucunun görüş alanını bir şehir kadar genişlettikten sonra İhvan, içinde insanın kozmik yönü ile onun evrenle olan mütekabiliyetinin ortaya konulduğu şaheser bir manzara boyayarak, benzerlik alanını, evrenin tümünü de içermek üzere genişletiyor. Onlara göre insan nefsi, bütün vücudu, insanlar, cinler ve meleklerin bütün evrende dolaşması gibi dolaşır.

Vücudun dokuz cevheri göklerin dokuz sayısına tekabül eder: kemik, beyin, kas, damarlar, kan, sinir, deri saç ve tırnaklar, aynı gökler (felekler) gibi bir biri üzerine sıralanmışlardır. Vücuttaki on iki delik ise Burçların on iki kuşağına tekabül eder: iki göz, kulaklar, burun delikleri, meme uçları, ağız, göbek deliği, boşaltım kanalları. Etkileri dünyevî bölgeyi yöneten yedi gezegen ise vücuttaki yedi güce: çekicilik (attraction), duyum alma, sindirim, boşaltım, beslenme, uyuma ve hayal kurma ve yedi ruhsal güce tekabül eder: beş duyu, konuşma ve aklî meleke. Beş duyu, beş hareketli gezegene, konuşma gücü Aya ve aklî meleke her şeyi aydınlatan Güneşe tekabül eder. Nasıl Ay, ışığını Güneşten alıp yirmi sekiz mansiyon üzerine yansıtırsa, konuşma gücü de, gücünü aklî melekeden alır ve Arap alfabesinin yirmi sekiz harfi sayesinde kendini aktarır.

Hatta Vücuttaki rahatsızlıklar bile kozmik birer tekabüliyete sahiptir. Fiziksel bir rahatsızlık, bir organın işlevinde eksiklik veya insan vücudundaki fazlalıkları dışarı atan kanallarda bir bozukluk bir gök cisminin sönmesi gibidir. Aşağıda vücudun çeşitli bölümlerinin rahatsızlığı ve gezegenler arasında kurulan bir tekabüliyet yer almaktadır:

Gözler — Jüpiter
Kulaklar — Merkür
Burun delikleri ve meme uçları — Venüs
Boşaltma organları — Satürn
Ağız — Güneş
Göbek deliği — Ay[14]

Rasyonalist açıklamaların tersine, tabiatın içsel ilişkilerini izah etmek için kullanılan sembolik ve mukayeseli dil, «ya o ya bu» önermeleri ile sınırlı değildir. İnsan vücudunu göklerle karşılaştırdıktan sonra İhvan, daha önceki teşbihle çatışmaksızın, onu dünyevî bölge ile karşılaştırır ve her şeyin birbiri ile olan ilgisinin başka bir yönünü sunar. Bu şekilde kar-

şılaştırılınca, vücudu oluşturan dört bölüm (baş, göğüs, uyluk, uyluktan ayağa) kadar) dört elemente tekabül eder. Buharın toprağı terketmesi gibi, balgam ve tükrük gibi sıvılar vücudun çeşitli deliklerini terkeder.

«Vücut toprak gibidir, kemikler dağlar, beyin madenler, uyluk deniz, barsaklar nehirler, sinirler ırmaklar ve kaşlar da toz ve çamur gibidir. Vücuttaki kıllar, bitkiler gibidir ve kıl yetişen bölgeler verimli topraklar yetişmeyen bölgeler ise bataklıklar gibidir. Yüzünden ayaklarına dek vücut bir ülke gibidir, önü doğu, arkası batı, sağı güney ve solu kuzey olan bir ülke. Nefesi rüzgarlar gibidir, kelimeleri gökgürültüsü, sesleri yıldırımlar gibidir. Gülmesi öğle ışığı gibidir, gözyaşları yağmurlar, üzüntü gecenin karanlığı, uykusu ölüm ve uyanması ise yaşam gibidir. Çocukluk günleri ilkbahar, gençliği yaz, olgunluğu sonbahar ve yaşlılığı kış mevsimi gibidir. Onun hareket ve etkinlikleri, yıldızların hareketi ve dönmesine benzer. Onun doğuşu ve varlığı yıldızların yükselişi, ölümü ve yokluğu ise yıldızların batması gibidir...»[15]

Sadece bireysel mikrokozm değil, fakat insan toplumu da, Güneşin meliki bulunduğu kozmosla benzerlikler arzeder.

(Mars'ın Güneş'le olan ilişkisi ordu kumandasının melikle olan ilişkisi gibidir; Merkür'ün ki Sekreter ve bakanların kralla olan ilişkisi gibidir. Jüpiter'inki hakimler ve bilginlerin, Satürn'ünki hazinedar ve avukatların; Venüs'ünki harem üyeleri ve şarkıcıların; Ay'ınki krala önce onu kandırmak için itaat edip sonra başkaldıran asilerin Kralla olan ilişkisine benzer. Çünkü Ay, ayın başından itibaren ışığını arttırmaya başlar ve ay ortasında en yüksek düzeye ulaşır, daha sonra azalmaya başlar ve ay sonunda nerede ise yok olur. İnsanlarda aynı şekilde ilk başka yükselmeye başlarlar ve en yüksek noktaya vardıktan sonra düşer ve yok oluncaya kadar batarlar.»[16]

Beş duyu organı sayesinde insan, ilk önce **sensus communis** (sağ duyu) e ulaşan izlenimler elde eder.

Oradan da beş içsel yeteneğe ulaşır: imgelem (mütehayyile), düşünce (müfekkire), bellek (hafıza), konuşma, «nâtika, ve üretim sania).[17] Beynin önünde bulunan hayal melekesi, sinir sisteminin «ağ»ından beyne ulaşan **sensus sommunis** (sağduyu, hiss-i müşterek)den etkileri alır. Oradan, duyu izlenimleri (mahsusat), bilginin ölçülüp değerlendirildiği ve gerektiğinde kullanılmak üzere depo edildiği beynin merkezindeki düşünce melekesine (yetisine) iletilirler.

Bununla birlikte insan nefsi kesinlik ve eşya bilgisini bu duyu izlenimleri ile değil, sadece Akl ile elde eder.[18] Hatta, nefs (tin) —Plato'nun **Meno**'da vurguladığı gibi — potansiyel olarak zaten bütün bilgiye sahiptir.[19] Onun sadece bu bilgileri tekrar toplaması gerekir ve duyularla elde edilen izlenimler, sadece bu tekrar bilgi toplama işlemine yardım etmekten öte gitmezler. Bunun da ötesinde, insanın yeryüzündeki amacı herşeyden önce nereden geldiğini öğrenmek olmalıdır. Böylece yeryüzündeki bu arayış onu, varlığını temizleyerek «Allah'a dönüş»e hazırlar.[20] İhvan, okuyucuya tekrar Cennetteki aslî vatanına dönmek üzere hazırlanması gerektiğini hatırlatmak için, onu göklerden yeryüzüne indirir ve tabiatın geniş alanlarında var olan tevhidi anlatır. Tabiatı inceleyerek ve düşünerek öğrenci kendini bütünleştirip, birleştirebilir. Böylecede Cennet'e yolculuğa hazırlanmaktan oluşan nihai amacını yerine betirebilir, demektelirler. Anlatımı çok etkili ve sembolizmi çok berrak olan bir pasajda İhvan, göklerin hareketini, İslâm'ın en önemli farzlarından olan Kabe'yi haccetmek ve insanın ilahî prototipinde tekrar bütünleşmesini sembolize eden tavaf ile karşılaştırır. O halde kozmos da İslâm'ın kutsal ibadetlerinde yer alır. Bu, bir taraftan evrende her şeyin Müslüman olduğunu, yani her şeyin ilahi iradeye teslim olduğunu, diğer taraftan da evrenin, insanın

ruhî idrak sürecinde rol oynadığını göstermektedir.

«Evrenin merkezinde olan yeryüzü, kutsal mabedin merkezinde yer alan Kabe'ye benzer. En dış çevrenin (Muhit) ve diğer Gök Kürelerinin dört element etrafında dönmeleri ise hacıların Kabe'nin etrafında dönmelerine benzemektedir.

Yıldızların apoje (gök cisimlerinin yer yüzüne en yakın noktası) ve perije (en uzak noktası) lerinin çift hareketi, hacıların gidiş ve dönüşlerinde Mekke'ye ulaşmaları ve ayrılmalarına benzer. O kutsal zeminde, farklı ilke ve mezheplere mensup bütün milletlerden gelen hacılarla karşılaşmadan önce her hacı, işini, parasını, hediyelerini, üstünlüklerini ve çevresini beraberinde taşır. Hacılar aralarında yakın ilişki kurarlar ve kaldıkları sürece mal ve fikir alışverişi yaparlar. Hac farzı bittiğinde her biri Allah'ın affı ve rızası yanlarında olarak ülkesine döner.

Üstün varlıkların güçlerinin en dış çevreden (Muhit), yerin merkezine nüfuz etmeleri de aynı şekildedir. Onların belirli cisimlerin maddesinde birleşmeleri ve geçici kalışları, mineraller, bitkiler ve hayvanlardan oluşan varlıklar alemine mensup bireyler arasında değiş-tokuşa neden olur. Yolculuklarının sonuna gelindiğinde, onların ayrılış noktasına doğru hararetle dönüşleri, her yönüyle insanın Mekke'ye yaptığı haccın safhalarına benzemektedir. En dış çevrenin (Muhit) ötesine geçmekte asıl kaynağını tekrar kazanan belirli nefisler, Ebedîlik (Eternityl) alemine mutlu bir şekilde dönerler.

O halde insan asıl yuvasına gitmeli, bilgisizlik uykusundan uyanmalı ve Allah'ın çağrısına uyarak **Lebbeyk Lebbeyk** diyerek semavî meskenine dönmeyi arzulamalıdır. «Ey güvenceye kavuşan nefs! Hoşnut etmiş ve hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön»[21] Ve böylece, bütün tabiatı bu süreçte bütünleştiren ve her şeyi, gerçekte hiç bir zaman hiç bir şeyin kendisinden ayrılmadığı **Kaynağa** götüren çokluk, tekrar Birliğe (Tevhide) döner.

beşinci bölüm

EL — BİRUNİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE ÖNEMİ

En önemli Müslüman bilim adamlarından ve müelliflerinden biri olan Ebu Reyhan Muhammed ibn Ahmet el-Biruni'nin[1] kozmolojik ilkeleri üzerinde yapılan bir çalışma iki misli zor olacaktır. Çünkü bir yanda, şu anda elimizde bulunan eserlerinde bu konuyu sistematik ve ayrıntılı bir biçimde inceleme girişimi yoktur. Diğer taraftan ise, büyük bir ihtimalle bu konuyu tümüyle incelediği felsefî eserleri şu anda elimizde değildir.[2] Tabiatı incelerken onun düşüncelerine hükmeden anlayışı keşfedebilmek için eserlerinde çoğunlukla «tesadüfî» olarak oraya buraya serpiştirdiği tabiatla ilgili görüşlerini bir araya toplamak gerekmektedir. Onun **Kitab eş-Şamil** (veya **Genel Bilgiler Kitabı**) gibi felsefî yazılarının yer aldığı eserlerini buluncaya dek el-Birunî'nin yaşadığı ve düşündüğü evrenin mozayik gibi bir resmini toplamaktan başka seçeneğimiz yoktu.

Ebu Reyhan el-Biruni[3], 362/973 de İslâm'ın en büyük bilge ve bilim adamlarının yetiştiği bir bölge olan Harezm şehrinin dışında (Bîrun) dünyaya geldi. Daha çok küçükken bilimde yetenekli olduğunu gösterdi. Ebu'l Vefa'nın bir talebesi olan ve Menelaus'un **Sphe-**

rics'ine (göksel geometri) bir şerh yazan astronom ve matematikçi Ebu Nasr el-Mansur'un yanında öğrenim gördüğü söylenir.[4] Yaşamının ilk bölümü daha önce Samanî'lere bağlı olan fakat sonra bağımsızlığa kavuşan Harezmiye yönetiminde geçti. El-Bîruni, İran'ın diğer bölgelerine de seyahat etti ve 388/995 den 403/1013'e kadar Curcan'da Şems el-Maalî Kabus ibn Vuşmgîr'in sarayında kaldı. İşte bu dönemde, 3090/1001 de meşhur **el-Asar el-Bakiye**'sini yazdı.

Orta Asya'da devamlı yükselen Türk kuvveti, Gazneli Mahmud zamanında doruk noktasına vardı ve bir çok küçük İran krallığını yok etti. 407/1017 de Mahmud Harezm'i aldı ve ertesi yıl siyasi düşmanı olan Ebu Reyhan'ı Gazne'ye götürdü. Bir saray astronomu ve astroloğu olarak el-Biruni, ona Hinduizm'in çeşitli yönlerini inceleme fırsatı sağlayan Hindistan seferi dahil, Mahmud'la birlikte bir çok savaşa katıldı. 420/1032 de tekrar Gazne'ye dönerek hemen hemen **Kitab el-Tefhim** kadar meşhur olan eseri Hind'i yazdı.

Mahmud, 421/1030 da Gazne'de öldü. Oğulları arasında, Mesud'un zaferi ile sonuçlanan bir savaş başladı. Mes'ud, el-Biruni'nin büyük patronu oldu ve tahta geçtiği yıl ona adanan **al-Kanun el-Mesudî**, yanı en önemli astronomik eseri takdim edildi. El-Birunî, hayatının geri kalan bölümünü, 442/1051 de ölene dek Gazne'de incelemeler yaparak ve yazarak geçirdi.[5]

Orta Asya ve İran'ın yaşamında bir çok değişme ve politik kargaşa gören el-Biruni'nin uzun yaşamı aynı zamanda ilgi alanlarında da büyük değişmelere şahit oldu. İlk önce ilgisi astronomi ve matematik üzerine yoğunlaştı ve İslâm bilimlerinin en büyük otoritelerinden biri oldu. Daha sonra ilgisi kronoloji ve tarihe kaydı ve en sonunda, hayatının son bölümünde ise optik,[6] tıp, mineraloji ve **Kitab el-Şeydane** kitabında görüldüğü gibi farmakolojiye kaydı.[7] Bütün bu değişmeler boyunca din ve inanç üzerindeki ilgisi aynı kaldı. **Bhagavad-Gita** isimli Orta Asya dinleri-

nin ibadetlerini inceleyen eserden yararlanması ve bazı bölümlerinden alıntılar yapması onun din konusundaki yoğun ilgisini ve din anlayışını göstermektedir. Karşılaştırmalı dinler üzerine eseri, en önemli katkılarından biri olmaya devam etmektedir.[8]

Felsefî eserlerinden hiç birinin bugüne dek gelmemesine rağmen, El-Biruni'nin derin bir şekilde felsefe çalıştığı ve özellikle Muhammed el-Razi gibi filozofların anti-Aristocu felsefesi ile ilgilendiği bilinmektedir. El- Biruni kırk yılını, sonradan bulup yanlışlarını düzeltmek için ona karşı bir risale yazdığı Razi'nin **Sırr el-esrar** adlı eserini aramakla geçirdi.[9] Aynı zamanda, zamanın elverdiği ölçülerde, modern ve Aristotelyen anlamı ile felsefe sayılmasa da hikmetin (wisdom) en saf şekilleri olan **Vedenta** gibi Hinduizmle ilgili bir çok eseri inceledi. Bununla birlikte Ebu Reyhan'ın Aristocu Yunan felsefesine karşı takındığı tavır dostça değildi.

Günümüze kadar ulaşabilen **el-Asar el-bakiye, Hind, Kitab el-tefhim, Kitab el-cemahir fi ma'rifet el-cevahir, el-Kanun el-Mesudî** ve yayınlanmamış **Kitab el-Şeydane** ve **Kitab tahdid nihayet el-emakîn** gibi belli başlı kitaplarının yanısıra, el-Biruni, çoğu astronomi, coğrafya ve felsefe ile ilgili bir çok küçük risale de yazmıştır. **Kitab el-Şamil fi'l-mevcudat el-mahsusa ve'l-ma'qula, Kitab fi'l-tavassut beyne Aristotales ve Calinus fi'l muharrik el-evvel, Riyazat el-fikr ve'l akl, Makale fi'l bahs an el-asar el-ulviye Makale fi sıfat ashab el-sükunet il-mevcudeh fi'l-âlem** ve **ihtilaf fusul el-sene**[10] gibi felsefe üzerine eserlerinin yanısıra sanskritçeye çevirdiği Öklit'in **Elements** ve Batlamyus'un **Almagest** eserleri gibi bir çok çevirisi de kaybolmuştur.[11] Kaybolduğu zannedilen Sankritçeden çevirdiği **Yoga Sûtres of Patanjali** adlı eser de bir kaçyıl önce İstanbul'da bulunmuştur.[12] Bunun yanısıra **Kasım el-sürur Ayn el-hayat** ve **Urmizdiyâr** ve **Mihriyar** gibi bir kaç edebî eser de yazmıştır.[13] El-Bi-

runi, **Fi fihrist kitab Muhammed İbn Zekeriya el-Razi**'sinde kendi yazdığı 113 eserin ve Ebu Nasr el-Mansur ibn Ali ibn el-İraki, Ebu Sehl İsa ibn Yahya el-Mesihi ve Ebu Ali el-Hasan ibn Ali el-Cili'nin yazdıkları 25 eserin listesini verir. Hacı Halife, **Keşf ez-Zünun**'unda, El-Biruni'nin kendi ölümünden on dört yıl önce yazdığı Fihrist'inde bulunmayan on beş başka eseri de zikrediliyor. Bunlardan başka iki eser de de adı geçmeyen yedi el yazması daha bulunmuştur. Eğer Sankritçeden çevirileri ve başkaları tarafından yazılıp el-Biruni'ye atfedilen bazı eserleri de çeren Yakut'un listesi kabul edilecek olursa eserlerinin toplamı 180'e ulaşır.[14]

Ana dili Harezmî olmasına rağmen Birunî'nin bütün yazıları Arapça ve Farsça'dır. Evrensel bir dil olarak önemini kavradığı Arapça'ya karşı özel bir sevgisi vardı:

«Dünyanın her yöresinin ilmi Arapça'ya çevrilmiş, kalblere nüföz etmiştir. Bu dilin güzelliği de kanlara işlemiştir. Kendimi örnek göstermek gerekirse; benim ana dilimle, ilimleri ifade etmek istense, buna kalkısılsa idi, bu husus dam üstünde deve veya arabaya koşulmuş zürafa kadar garip olurdu.[15]

Ortaçağ bilim dünyasının harikalarından biri olan **Kitab el-tefhim**'i, iki dilde de ne kadar başarılı olduğunu gösterir bir şekilde hem Arapça hem Farsça yazmıştır. **Kitab el-tefhim** şüphesiz Farsça yazılmış bilimsel eserlerin en önemlisidir ve hem Farsça nesir ve sözlük bilimi için hem de ustaca incelediği **Quadrvium** (geometri, astronomi, matematik, müzik) bilimleri için bir kaynak teşkil etmektedir.[16]

Bir çok Müslüman, Hristiyan ve Hindu bilim adamı ve bilgeleriyle kişisel ilişkilerinin yanısıra el-Biruni, bir çok eski Yunan, Babil, Zerdüştî ve Maniheist eserleriyle de yakından ilgileniyordu. Hatta, **el-Kanun el-Mesudî** sadece İslâm astronomisinin bir özeti değil,

aynı zamanda, orijinal metinleri kaybolmuş olan Kaldînî ve Yunan bilimleri içi nde bir kaynaktır.[17] **Almagest, Elemets** ve **Sinddhânte** ve diğer Hindu eserler gibi astronomik ve matematiksel metinlerin tam bir bilgisine sahip olan el-Biruni, bunun yanısıra «tabiat felsefesi» ve tarihle ilgili bir çok eserlerle de ilgilenmiştir. Mineraloji üzerine en mükemmel İslâmî metin olan **Kitab el-Cemahir fi ma'rifet el-Cevahir**'de müracaat edilen kaynaklar, Kindî, el-Cahiz, Muhammed Zekeriya el-Razi, Cabir ibn Hayyan gibi Müslüman bilim adamlarını ve tarihçilerini, Nasr ibn Yakub el-Dîneverî, Ahmed İbn Ali, Ebu'l Abbas el-Ummani gibi coğrafyacıları ve Aristo, Arşimed, Tyana'lı Apollo, Dioscorides, Plutarch, Batlamyus, Galen, Bolos Demokritus, Plato (Eflatun), Heraklit ve Diyojen gibi Yunan yazarlarını da içermektedir. İslâm öncesi ve İslâmî Arap şiirinden ve Farsça, Hintçe, Süryanice ve İskenderyen eserlerden de aktarmalar yapar. Bunun yanısıra, **Kitab el-Cemahir...** ve diğer eserlerinde, çok iyi bildiği Kur'an'dan ve Yeni Ahit, Eski Ahit ve Avesta gibi bir çok dinin Kutsal Kitaplarından da pasajlar aktarır. Ve **İfrad el-mekal fi emr el-delal**[18] adlı risalesinde namaz vakitleriyle ilgili bölümde peygamberin hadislerini ve Ömer ibn Hattab, el-Eşari ve Şafiî gibi dini otoriteleri zikreder. Bu da onun İslâm hukuku ve ilâhiyatının kaynakları konusunda derin bilgiye sahip olduğunu gösterir. Bütün bunlarla birlikte, zamanında varolan bilimler arasında ilgilenmediği alan çok azdır.

Tercümelerin tesadüfiliği nedeniyle, Lâtin Batı'da, çağdaşı İbn Sina kadar meşhur ve etkili değildi. Eğer onun **el-Kanun el-Mesudi'si** Latinceye tercüme edilmiş olsaydı, İbn Sina'nın **Kanun**'u kadar meşhur olabilirdi. Bununla birlikte İslâm dünyasında, El-Biruni, astronomi, astroloji, coğrafya ve matematikte tartışılmaz usta olarak kalmıştır. Onun **Hindistan**'ı İslâm tarihinde eşi ne rastlanmayan bir vakanüvis örneği ve el-Asar el-ba-

kiye'si Batı Asya tarihindeki olaylar ve kronolojisi için en iyi kaynaklardan biridir. **Kitab el-tefhim**, ileriki yüzyıllarda yazılan bir çok önemli bilimsel esere doğrudan doğruya ilham kaynağı olmuştur. Bunlar arasında beşinci yüzyılda yazılan Şehrdan İbn Ebu'l Hayr el-Razi'nin **Kitab revdet el-müneccimin**'i ve Hasan Kattan el-Marzi'nin **Kayhan Şinaht**'ı ve altıncı yüzyılda yazılan Şerafeddin Muhammed İbn Mes'ud İbn Muhammed el-Mes'udi'nin **Cehan-ı Daniş** i ve Seyyid el-Ulema Ebu'l Mehamid ibn Mes'ud İbn el Zeki el-Gaznevî'nin **Kifayet el-ta'lim fi sinâ'at el-tencim**'i de vardır. Yedinci yüzyılda yazılan Yakut ibn Abdullah el-Hamavî'nin meşhur **Mu'cem el-buldan**'ı ve onuncu yüzyıla ait olan Mazhar el-Din Muhammed el-Lari'nin **Kitab el-tefhim fi ma'rifet istihrac el-takvim**'i de el-Biruni'nin eserine dayanmaktadır.[19] Onun yazıları, dördüncü yüzyılda, entelektüel etkinliğin en yüksek olduğu zamanda yeralmaktadır. Bu eserler, o zamanda var olan İslâm bilimlerinin ve Müslümanların eski çağlardan devraldıkları diğer bilimlerin çeşitli branşlarını birleştirmek için yapılan en önemli girişimlerden biridir. Böylece onun eserleri ileriki yüzyıllar boyunca tabii ve tarihi bilimler için kaynak teşkil etti ve tartışılmaz bir üstadın eserleri olarak hakimiyet kazandı. Özellikle, bir astronom ve astrolog olarak hemen hemen izlenmesi gereken bir önder ve ideal oldu.[20]

El-Biruni'nin eserlerini dikkatle okuyan bir kimse, onun İslâm'a olan derin inancını kolaylıkla anlayabilir. Çeşitli dinler üzerine yaptığı çalışmalarda Gerçek'in (Hakk) evrenselliğini kavramış ve bu evrenseliği de Kur'an metinlerinde var olan peygamberliğin (risaletin) evrenselliğine bağlamıştır.[21] Karşılaştırmalı dinler üzerine yaptığı incelemeler onu hiç bir şekilde «eklektik» (seçmeci) yapmamıştır. El-Biruni'nin **Kitab el-şeydane**'deki önsözüne dayanarak Meyerhof şöyle diyor:

«Bu kısa parçadan O'nun tabiat bilimleri, felsefe ve tarih alanındaki eğilimini, derin islamî-dinî tutumunu, Arapça'nın ilmî değeri karşısındaki büyük hayranlığını yeterince anlamak mümkündür.»[22]

El-Biruni İslâm'ın evrensel karakterinin ve onun çeşitli ulusları bir araya getiren birleştirici rolünün farkındaydı. **Kitab el-tahdid hihayet el-emakin**'de bize şöyle diyor:

«Ve şimdi İslâm, dünyanın hem Doğusunda hem de Batı'sında yeralmaktadır. Batı'da Endülüs'ten, Doöu'da Çin'in ve Orta Asyanın içlerine, Güney'de Habeşistan ve **Nubia**'dan, Kuzeyde Türkler ve Slavlara dek yayılmıştır. Daha önce hiç olmayan bir şekilde, bütün farklı ulusları bir aşk bağı ile birleştirmiştir»[23]

Coğrafya, astronomi ve diğer bilimler. İslâm toplumunun dini hayatındaki önemli rolleri nedeniyle özellikle incelenmeli ve bu amaç gözönünde bulundurulmalıdır.[24] El-Biruni'nin kafasında «sanat için sanat» sorunu olmadığı gibi «bilim için bilim» gibi bir sorun da yoktur. Bilimler ve sanatlar, İslâm toplumu için «iyi hayat» ve nihaî amaç olan ideal İslâmî yaşama hizmet etmelidirler. Bununla birlikte bilimlerin geçerliliği onların pratik kulanımları tarafından belirlenemez, çünkü kullanışlılık eşyanın içsel değerini belirlemez.[25] Aksine bilimlerin geçerliliği, Allah'ın Hakk ile (bil-hakk) yarattığı yer ve gökler hakkında, insanın tefekkür etmesi gerektiği belirtilen Kur'anî ayetlerle belirlenir.[26]

El-Biruni'nin bir Müslüman olarak samimiyeti ve inancını kesin olarak anlayabiliyorsak da, İslâm'daki çeşitli mezhep ve düşünce gruplarından hangisine mensup olduğunu belirlememiz zordur. Dördüncü yüzyıl yazarlarının çoğunda olduğu gibi, Ebu Reyhan'ın yazıları onun Sünni mi Şii mi olduğunu tam olarak belirtmez. İki mezhep konusunda da yeterli bilgi ve görüşe sahip olduğu yazılarından anlaşılabilir, fakat tercihinin hangisi olduğunu anlamak zor-

dur. Bununla birlikte yaşamının ilk yıllarında şiiliğe yaşlılığında da sünniliğe ilgi duyduğu görülebilir.[27] Fakat bu ligi gelirleyici olmaktan uzaktır. Hatta, Ebu Reyhan, aynı taşın iki farklı şeklinden oluşan bir yüzük taktığını söyler, birine sünniler, diğerine şiiler saygı göstermektedir. Böylece o, ikisine de mensup olduğunu göstermek istemiştir.[28]

Sufî'yi yanlış bir şekilde **sophos**'tan türetmesine rağmen, El-Biruni tasavvuf konusunda da epeyce bilgilidir ve **Hindistan**'ında sık sık Hindu ilkeleriyle sufîlerinkileri karşılaştırır.[29] El-Biruni bildiklerinin çoğunu okuyarak, gözleyerek ve düşünerek kazanan büyük bir bilim adamı ve samimi bir Müslümandı; ve bilimin bir çok dalında uzmandı. Fakat İslâm'ın tasavvuki yönüne ilişkin aklî sezgi ve nefs tezkiyesi yolunu izlememiştir. Bütün samimi Müslümanlar gibi sufî ruhuna saygı duyuyordu, fakat kendisi hiç bir zaman iştirak etmemiştir.

El-Biruni, aynı zamanda, Sokratik anlamıyla felsefeye de ilgi duyuyordu. **Hindistan**'ındaki hikmetle ilgili bir pasaja değinerek okuyucuya şöyle der:

«Bu pasaj, felsefenin, mümkün olduğu kadar Tanrı'ya benzeme çabası olduğu şeklindeki tarifini tekrarlamaktadır.»[30] Diğer taraftan, Aristo'nun rasyonalist ve silojist (kıyasî) felsefesine kesinlikle karşıdır. Stageyra'lının bilimsel başarılarına saygı duyar, fakat yaratılışın anlamı, dünyanın ebedî ve fani' oluşu konusu gibi ana hususlarda Peripatetiklerden farklı düşüncelere sahiptir. El-Biruni, el-Razi ve belki de hermetik fikirlerden etkilenen daha bir çok yazar hakkında yoğun araştırmalar yapmıştır. Eğer el-Biruni'nin kaybolan felsefî eserlerinin bir kısmını bulabilseydik, büyük bir ihtimalle Aristoculara karşı olan ilkelerini daha açık bir şekilde kavrayabilirdik.

El-Biruni'yi, önsöz bölümünde verdiğimiz bilgi arayan sınıflar arasına tam olarak yerleştirmemiz mümkün değildir. Fakat onu İsmailî etkilerden ve su-

fî silsileden soyutlayabiliriz. Ve onu, bir çok konuda karşı çıktığı Peripatetikler içine de yerleştiremeyiz. Herşeyden önce o samimi bir Müslüman olarak, daha sonra da **hükema** ile aynı kategoride ele alınmalıdır. Burada hükema, daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan İşrakî ekolüne ve Yunanlıların takipçilerine delalet etmez; «tabiat felsefelerinde», tabiatı, İlahî Hikmet'in göstergeleri olarak algılayan ve eşyayı Allah'ın ayetleri olarak inceleyen bir gruba delalet eder. Bununla birlikte el-Biruni'yi, aklın sadece Yüce Amaç'a ulaştırmada büyük bir rolü olduğuna inanan, samimi Müslüman bir bilim adamı, müellifi ve tarihçisi olarak ele almak daha doğru olacaktır. Onun matematik, coğrafya ve astronomi alanında yaptığı çalışmalarda, teknik matematik bir tartışmanın veya rasyonel bir münazaranın nasıl Yaratıcı'nın bir sıfatını vurguladığını tekrar tekrar görebiliriz. Aklın, mantık üstü gerçekliklere ve dinsel inanca ulaşmak için bir engel değil, bilakis onlara götüren doğal bir köprü oluşundan kaynaklanan bu asil yönü, İslâm ruhunun derin bir göstergesidir. Bu bağlamda el-Biruni, İslâm medeniyetinde kendini entelektüel bilimlere (Ulum el-akl) adayan ve İslâm öncesi kültürlerin başarılarını birleştyirerek, onları İslâm ruhunda geliştirenlerin en Müslümanıdır denilebilir.

altıncı bölüm

DÜNYANIN YARATILIŞI VE SONRAKİ TARİHİ

El-Biruni, kutsal kitaplarda savunulan dünyanın **exnihilo** (hiç yoktan) yaratılışı inancını kabul eder ve Yunan filozoflarının dünyanın ebediliği konusundaki görüşlerini tamamen reddeder. Bir tür «tabiatçılık»a (naturalism) neden olduğu için, dünyanın ebedi olduğunu savunan Yunan düşüncesine karşı çıkan ilahiyatçılar gibi, el-Biruni de bu düşünceyle savaşmaya epey zaman ayırır. Ona göre, dünyanın yaratılışı, Yaratıcı'nın gücünün bir göstergesidir ve insan mantığının kuruntuları ile ortaya konulan delillerle reddedilemez. Allah, bütün evrene hakim ve onun tüm parça ve içsel sırlarının bilgisine sahip olan Yaratıcı'dır.[1]

El-Biruni, **Kitab tahdid nihayat el-emakin**'de dünyanın yaratılışı ve kutsal kitaplarda yer alan tarihî konusundaki görüşlerini açık bir şekilde yazar:

«Akıl yürütme ve mantıkî tahlil yöntemini kullanarak, dünyanın sonradan oluşu (hadis) konusunda karar kıldık. Dünya sonradan oluştuğuna göre içinde meydana geldiği periyodun bir başlangıcı vardır. Dünyanın başlangıcının olması veya bu tür var olma hadiseleri bize, dünyanın yaratılış tarihini anlamamıza yarayacak olan varoluş döneminin evrelerinin uzunlukları konusunda bir bilgi vermemekte-

dir.[2] Bu yapıya benzeyen bir örnekte cismin kendisine dışardan uygulanan arazlarsız (ilinek = accident) olamayacağıdır. Arazlardan (ilinek) ayrı tutulamayan bir şeyin kendisinin de sonradan olması (hadis) gerekmektedir. Yani bir cisim **hadis** olmalıdır, ezelî değil. Sonsuz bir ardıllık zinciri (chain of succession)-ne sahip olmak da mümkün değildir. Çünkü bu, zamanın ezelî [yani dünyanın yaratılışından «önce»] olduğu ve sonsuz (lâ mütenahî) olduğu gibi yanlış bir düşünceye sebep olur. Biz, zamanın geçen devreleri artırılmaya müsaittir; bir ile başlayıp belirli bir sınırda biten ölçülebilir her niceliğin kendisi de sonlu olmalıdır; ve zamanın da bir başlangıcı ve ilahi olarak belirlenmiş bir sonu vardır derken, zamanın bir sınırı vardır, çünkü sınırsız olan bir şeyin hiç bir şeyle hudutlarının çizilmesi mümkün değildir demek istiyoruz.

Belirli bir şekil alan veya tahakkuk etmiş olan zaman evreleri konusunda ise —yani geçen yıllar, aylar, günler ve onların uzunlukları— zihnin, teşbihi kullanarak onların gerçekleşmiş olduğunu anlaması mümkün değildir.

Zamanın başlangıcının, zamanın anlarından her anda, dünyanın yaratılışından önce geldiği akla uygundur.[3] Biz onu bir göz kırpıncaya kadar geçen vakit (lahza) olarak anlıyoruz. Zaman, dünya tanımlanmadan ve belirli bir varlık alemine mensup olmak üzere sınırlandırılmadan binlerce yıl önce meydana gelmiş olabilir. Bu konuda otorite, bilgisini güvenilebilir bir kaynaktan alandır. Allah Teala'nın kitabı ve doğru eserler bu konudan hiç bahsetmemişlerdir. Hristiyanlar, Yahudiler gibi Ehl-i Kitaptan ve Zerdüştîler ve Sabiîlerden olanlara gelince, onlar tarihin ilk insanla başladığı konusunda fikir birliği içindedirler. Fakat ne kadar zaman geçtiği konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Dünyanın yaratılışı konusu üzerinde de fazla durmamışlardır. Bunun tek istisna-

sı, aşağıdakine tam kelimesi kelimesine olmasa da yakın bir anlamda olan Tevrat'ın bağlangıcıdır:

Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı ve yer kaos içindeydi ve Tanrı'nın ruhu suların yüzeyinde hareket etti.» Onlar, bunun dünyanın yaratıldığı haftanın ilk günü olduğunu iddia ederler. Fakat bu, gece ve gündüz ile ölçülemeyen bir periyoddur. Çünkü gece ve gündüzün oluşmasının sebebi Güneş'tir, onun doğuş ve batışıdır. Ve Güneş ve Ay o haftanın Çarşamba günü yaratılmışlardır, öyleyse o günlerde periyodların bugünkü gibi ölçüldüğü nasıl düşünülebilmektedir? Vahy der ki: «Allah'a göre bir gün sizin saydığınıza göre bir yıldır....» ve başka bir yerde «..... süresi ellibin yıl olan bir günde..» O halde, o dönem şimdi bizim ölçtüğümüz şekilde zaman ölçümüne tabi tutulamaz ve yaratılışın başlangıcındaki periyodu (zaman devresini) ispatlamanın imkânı yoktur»[4]

El-Biruni, dünyanın yaratılışı konusunda kutsal kitapları bir bilgi kaynağı olarak kabul ediyor ve Tekvin'in yaratılışla ilgili bölümünün sembolik doğasını tam anlamıyla kavrıyor. Fakat sufiler ve şiiler arasında çok yaygın olan Kutsal kitapların sembolik yorumunu (te'vil) yapacak kadar ileri gitmiyor. Kutsal kitaplardaki yaratılış sonrası tarih üzerinde fazla durmadan, dünyanın, zaman içinde (veya zamanla birlikte) bir kökene sahip olduğu konusunda kesin kanaata varmakla yetiniyor. Daha sonra, önceki devirlerden kalan fiziksel kalıntıların, dünya tarihi konusunda tek bilgi kaynağı olduğunu belirtiyor.[5] Fakat bu kalıntılar şartların aynılığı inancına, yani «ayniyetçilik» (uniformitarianism) hipotezine göre çözümlenmiyordu. Aksine Ebu Reyhan'a göre geçmişi yorumlama, onun ilkesini anlamaya bir temel teşkil eden, zamanın niteliksel doğasına bağlıdır.

Geçmişi incelemeye zemin oluşturan ve zaman boyunca meydana gelen tabiat olaylarının aynılığı konusundaki modern sanı (assumption), modern bi-

limadamlarının incelemek için seçtiği özel koşullarda, şu anda insan duyularıyla algılanabilen tabiat güçlerinin dünya tarihi boyunca aynı koşullarda hep aynı etkinliği gösterdiğini kabul eder. Bundan başka, şu anda gözlenemeyen bir gücün, geçmişte de etkinlik göstermediği farzedilir. Son bir kaç yüzyıl boyunca ortaya konulan buluşları, bütün zamanlar ve mekanlara genelleştirerek hasreden, bu şartların aynılığı inancı, fiziksel alemin dışına, sosyal, psikolojik, hatta ruhsal dünyalara da taşmıştır. Bu inanç bir çok modern bilim adamının arkeolojik olsun, tarihsel olsun başka medeniyetler hakkında yaptığı incelemelerin temelini oluşturur.[6]

Hinduların **Purânâs**'ı gibi kozmolojik risalelerde geliştirilen geleneksel ilke ise tam aksi görüşe dayanır. Geleneksel ilke, zamanın evrensel bir kanuna göre değiştiğini söyler. Öyle ki, belirli bir ana mensup olan her «kozmik an» bu kanunda ortaya konulur. O halde, kozmik çevre ve ona bağlı olarak insan toplumu, aynı şartlar altında olmaktan da öte, varolduğu periyoda özgü karakter ve özelliklere sahiptirler. Yani «Tabiat kanunları», saatin içindeki çarkın dönmesi kanunu gibi evrenin tüm tarihi boyunca geçerli olan kanunlar değildirler. Fakat onlar, yaşamının çeşitli devrelerinde şekli ve işlevleri değişen bir organizma gibi, dünyanın yaşamı boyunca değişirler.

El-Biruni —belki de Hindu kozmolojik doktrinlerine yakın olması sebebiyle— zamanın niteliksel doğası üzerinde diğer bir çok Müslüman yazardan daha fazla durmuştur; el-Mesudi ve el-Taberi'nin de bu tür çalışmaları vardır. Örneğin Müslüman yazarları olduğu kadar Greko-Romen tarihçileri de meşgul eden erselik'in varlığı (hermaphrodite) inancı, bir dönemde olmayan fakat tarihi olarak kaydedilen bir şeyin, başka bir dönemde yaşamış ve o dönemde önemli bir rol oynamış olabileceğine duyulan inanca dayanmaktadır. Ve o dönemde de bütün olaylar daire-

nin her noktasında faaliyet gösteren evrensel kanunlara göre değişir.

Diğer Ortaçağ yazarları gibi el-Biruni'de, zamanın, Güneş'in Burçlar kuşağı üzerinde hareket etmesi ile meydana geldiğine inanır.[7] Kaosta düzeni ve zamanın ölçüldüğü tüm periyodları meydana getiren işte Güneş'in bu hareketidir. Feleklerin hareketi ile meydana gelen zaman periyodları, sadece aylar, günler, geceler ve yıllar gibi kendine özgü özellik ve periyodik değişiklikleri olan zaman birimlerinden ibaret değildir, aynı zamanda tarihsel ve jeolojik değişiklikleri yöneten büyük devreleri (cycle) de kapsar. **Asar el-bakiye** adlı kitabı, bu periyodlardan bir çoğunun ve o periyodlarda yaşayan insan gruplarının incelenmesinden ibarettir. El-Biruni, zamanın devirli olması (cyclic) konusunda farklı düşüncelere sahip olduğunun da farkındadır:

«Bazı insanlar zamanın devrelerden oluştuğunu ve her devrenin sonunda, başlangıçtan beri yetişen bütün yaratıkların yok olduğunu iddia ediyorlar. Onlara göre her devre (cycle) kendi özel Adem ve Havva'sına sahiptir ve bu devrenin kronolojisi o Adem ve Havva'ya bağlıdır.

Diğerleri her devrede, her ülke için özel bir Adem ve Havva vardır derler. Böylece farklı insan yapıları, doğa ve dilleri onlardan kaynaklanır.»[8]

Fakat Ebû Reyhan, dünyanın ebedî olduğunu veya zamanın sonsuz (la mütenahî) olduğunu savunanlarla aynı fikirde değildir. Bu nedenle şöyle der: «Bunun yanısıra bazı insanlar, zaman'ın hiç bir zaman sonu olmayacağı (terminus quo) gibi saçma bir fikre kapılıyorlar.»[9] Bunun aksine, el-Biruni'ye göre zamanın bir başlangıcı olduğu gibi, Yaratıcı tarafından belirlenmiş bir de sonu vardır. El-Biruni, Ay ve Güneş tutulmasının zamanın sonu ile olan ilgisini şöyle ortaya koyuyor: «İkisi aynı anda meydana gelemez, ancak Allah Teala'nın bildirdiği gibi tüm Ev-

... yok olduğu gün meydana gelecektir.» El Birû-
ni dünyanın zaman boyunca değişiklikler geçirdiğinin farkındadır. Jeolojik gözlemleri ile ilgili şunları yazıyor:

«Hinduların ve diğerlerinin dağlarla ilgili söylediklerinin, araştırma ve incelemelerden sonra yanlış olduğu görülmüştür. Çünkü onlar gözlemlerini, gördükleri her şeyin her zaman aynı olduğu ve aynı olacağı düşüncesine dayandırıyorlardı. İncelemeler sonucunda ortaya çıkan verilere göre, dağların hep aynı yerde kalmadığı ve aniden veya zamanla değişikliklerin meydana gelmiş olduğu ispatlanmıştır. O halde, gözlemlerimiz sonucunda keşfettiğimiz şartların ve şimdiki konumların her zaman aynı olduğunu ve olacağını söyleyemeyiz. Aynı şekilde, Hinduların ve diğerlerinin dağlarla ilgili gözlemleri, öncekilerin göklerle ilgili gözlemleri gibidir.[11]

Buna benzer bir şekilde, önceki nesillerin fiziksel boyutlarının büyüklüğü efsanesi hakkında da şöyle diyor:

«Önceki nesillerin vücutlarının insanüstü büyüklüğü konusunda şöyle diyoruz: Eğer inanmamamızın sebebi olarak bizim zamanımızda gözlenemediği veya bizle o zaman aralığı öne sürülüyorsa, bu imkânsız bir olay değildir.»[12]

Daha önceki peygamberlerin hayatları ve Tabiatın şimdikinden farklı görüngüleri ile ilgili olarak, yine zamanın niteliksel özelliği fikrini vurguluyor:

«Kişisel gözlemler ve bunların sonucunda varılan kararlar, daha uzun insan hayatı, daha büyük vücut ölçüleri ve bunlara benzer daha bir çok imkansız gibi görünen olguları tek başına ispatlayamaz. Çünkü buna benzer olgular, zaman içinde farklı farklı şekillerde görünürler. Bazı şeyler vardır ki belirli bir zamanla sınırlanmışlardır. O zaman içinde, belirli bir düzende varlıklarını sürdürürler ve gerektiğinde değişikliklere uğrarlar. Şimdi onların gözleyemedi-

ğimizi öne sürerek, insanlar, onların var olmasının ihtimalden uzak, hatta imkansız olduğunu söylerler.

Bu tip bir olay, hayvanların belirli zamanlarda hamile kalması, ağaçların belli zamanlarda tohum ve meyve vermesi gibi tüm devirli (cyclical), olgular için geçerlidir. Çünkü, eğer insan bu olayları bilmeseydi ve yaprakları dökülmüş bir ağacı görseydi ve ona ağacın yeşilleneceği, meyveler ve çiçekler açacağı söylenseydi, o insan gözleriyle görmedikçe, bunun imkansız olduğuna inanırdı. Aynı nedenle kuzey ülkelerinden gelen insanlar, palmiyeleri, zeytin ağaçlarını, hurma ağaçlarını ve kış boyunca çiçekleriyle duran diğer ağaçları görünce, kendi ülkelerinde böyle bir şey görmedikleri için hayrete düşüyorlar.

Bundan başka, devirli bir düzen (cyclical order) olmaksızın, rastgele zamanlarda ortaya çıkan bazı şeyler de vardır. Böyle olunca, o şeyin var olduğu zaman geçtiğinde, onunla ilgili rivayetten başka bir belirti kalmaz. Ve eğer, siz o rivayette bütün güvenilir şartları bulursanız ve eğer o şeyin daha önceki bir zamanda ortaya çıkma ihtimali varsa, onu kabul etmelisiniz; söz konusu olayın neden ve doğası hakkında hiç bir bilgiye sahip olmasanız da.»[13]

El-Biruni, diğer eski ve ortaçağ yazarlarında görülen, eski insanların semavî kökenlerine daha yakın ve daha bütüncül (integral) bir hayat yaşadıkları inancına da sahipti. Aynı zamanda, eski insanların, kendi zamanının insanlarından daha çok bilgiye sahip olduklarını ima eder. «Şu anda bizim bilimlerden elde ettiğimiz bilgiler, geçen iyi zamanların artıklarından başka bir şey değildir.»[14] der. O halde, «.... zamanın devirli dönüşleri (cyclical revolutions) çok özel bir şey değildir, bilimsel gözlemlerin sonuçları ile uyum içindedir.»[15] diyerek sadece zamanın devirli sadece zamanın devirli dönüşümünü kesinliğe bağlamakla kalmıyor; aynı zamanda, zaman boyunca olayların neden olduğu bir bozulmanın da var olduğunu

savunuyor. Bundan başka, insanın kendinde ve toplumda meydana gelen değişikliklerin benzerlerine kozmik çevrede de rastlanabilir. Kozmik çevre de, varlık dünyasını tarihinin her «kozmik anında» yöneten evrensel kanunlara göre, varlığının çeşitli tabakalarında değişmelere uğrar.

yedinci bölüm

TABİATIN ROLÜ VE ONU İNCELEME METODLARI

Tabiat ve İşlevi Üzerine

El-Biruni, bize ulaşan eserlerinin hiç birinde Tabiat kelimesinin, ne Peripatetiklerin anladığı gibi teknik felsefî bir terim ne de İhvan-ı Safa'nın anladığı gibi belirli evrensel bir işleve benzer bir terim olarak tam izahını vermez. Bununla birlikte Ebu Reyhan'ın yazılarında gizli de olsa, kozmosda değişliği meydana getiren bir etkinlik ilkesi (principle of activity) olarak tabiat kavramı yer almaktadır:

«Yapmak zorunda olduğu bütün işlerde **Vis Naturalis** (Tabiatın yaratıcı gücü), hiç bir maddeyi kullanılmamış halde bırakmaz; ve eğer materyel fazlası varsa, **Vis Naturalis** yaratıcı çalışmasını iki katına çıkarır.»[1]

Sonuç olarak sadece şekli meydana getiren bir yaratıcı Tabiat gücü değil, aynı zamanda bir plan ve «ekonomi»de vardır. Tabiat ne hareket gücüne sahip olan bir «ölü madde», ne «birincil madde», ne de **hyle** (Heyula) dir. Aksine **hyle**, tabiat güçlerinin madde üzerindeki etkinliğini sağlayan ara maddedir, veya el-Biruni'nin kelimeleriyle:

«Madde üstü varlıkların hareketiyle ilgili olarak deriz ki, **hylé**, madde ve madde üstü ruhî kutsal fi-

kirler arasında orta dönemdir, ve **hylé**'de dinamik olarak (en dynamei) bulunan **üç birincil** güç vardır. Böylece içinde bulunan bütün her şeyle birlikte hyle yukarıdan aşağıya bir köprüdür.»[2]

Tabiatta «ekonomi» düşüncesi —sadece antropomorfik olarak değil, İlahi plan da göz önünde bulundurularak ele alınırsa— teleoloji (kozmolojinin son gayeler üzerinde çalışmalarını yürüten dalı) ile yakından ilgilidir. Çünkü eşyada nihaî bir gaye olmayınca, doyum ve israftan bahsetmek anlamsız olacaktır. El-Biruni bu ilişkinin farkındadır ve tabiatta «ekonomi» inancını, evrendeki her şeyin bir amacı olduğu inancı ile aynı bağlamda sunar. Her yaratığın melekeleri, tabiatta var olan ahenkli düzene uyacak bir şekilde yapılmıştır.[3] Örneğin, şöyle der: «Kaynakların kışın neden bol suya sahip olduğu sorusu hakkındaki şu gözlenmelidir: Hakim ve Kadir olan Yaratıcı, dağları yaratırken onlara bir çok görevler ve kullanımlar tekdir etmiştir.»[4] Ve yine: «O halde ibadet, ancak Ona, her şeyi yaratan ve her şeyi en güzel şekliyle yaratanadır.»[5]

«Tabiattaki ekonomi», el-Biruni'nin kelimeleriyle şu anlama gelir: «Onun eserinde ne israf ne de kısıntı yoktur.»[6] Örnek olarak şunları yazar:

«Arılar, kendi kovanlarında çalışmayan, fakat sadece yiyen arıları öldürürler. Tabiat ta aynı şekilde işler; bununla birlikte tabiat hiç bir zaman değişmez, çünkü bütün şartlarda onun etkinliği bir ve aynıdır. O yaprakların ve meyvelerin çürümesine izin verir, böylece onları «Tabiattaki Ekonomi»deki rollerinden alıkoymuş olur. Onları ortadan kaldırır ve diğerleri için yer açar.

Aynı şekilde eğer yeryüzü, yaşayanların çok olması nedeniyle harap olursa veya harap olmaya yaklaşırsa, onun yöneticisi —çünkü o bir yöneticiye sahiptir ve onun her tarafı kaplayan dikkati her parça-

sında görülebilir— fazla olan sayıyı azaltmak ve kötü leri yok etmek için bir kurtarıcı gönderir.»[7]

Eğer tabiatta böyle bir düzen varsa, zaman zaman gözlenen bu garip görüngünün bir açıklaması olmalı. Bu tip bir tezahür gariptir, çünkü, bu insanın müşahede etmeye alıştığından tamamen farklı bir olgudur. El-Biruni şöyle yazıyor:

«Buna benzer bir özellik, Mısır'da bir kiliseye açılan bir dağın alt eteğindeki «saf su» diye adlandırılan çeşmede de görülür. Tatlı ve yavaş akan su bu çeşmeye dağın dibindeki bir kaynaktan gelmektedir. Eğer, şimdi, cünüplük veya ayhali nedeniyle temiz olmayan bir kimse bu suya dokunursa, bir anda kokuşmaya başlar ve çeşmeyi tamamen boşaltıp, temizleyinceye dek kokmaya devam eder; daha sonra güzel kokusunu tekrar kazanır.

Bundan başka Herat ve Sicistan arasında, kumlu bir arazide, yoldan uzak bir yerde bir dağ vardır. Orada., temiz bir mırıltı ve derin bir ses duyulur. Bu ses, insan idrarı ve pisliği orayı pislettiğinde kesilir.

Bunlar yaratıkların doğal acayiplikleridir. Bunların sebepleri, geriye dönüp basit elementlere ve tüm yaratılış ve kompozisyonun başlangıcına bağlanabilir. Ve bizim bilgimizin bu tür şeyleri açıklamaya yetmesine imkan yoktur.»[8]

Hatta insanlara «Tabiatın yanlışlıkları» ve İlahî plandaki hatalar olarak görünen acayiplikler de vardır.

«Bu kategoriye, örneğin gereğinden fazla miktarda bacağı olan hayvanlar girer. Görevi, **bütün türleri oldukları gibi korumak** olan tabiat. lüzumsuz bir madde bulup, Onu fırlatıp atmak yerine belirli bir şekle soktuğunda bu tür hayvanlar ortaya çıkar. Bunun gibi, kulanılmayan bacaklara sahip olan hayvanlar da, tabiat, o hayvanı kendi türüne uygun hale getirecek maddeyi bulamadığında meydana gelirler. Bu durumda tabiat, hayvanın eksikliğini çirkin bir konu-

ma sokmaz ve ona mümkün olduğu kadar hayatî güç verir.»[9]

Tabiat'taki «ekonomi» ve düzen, insan yargısına dayanmaktadır. El-Biruni'nin anlayışı, 17. ve 18. yüzyıl Avrupa felsefe sistemlerinden tamamen farklıdır. Çünkü onun, Hikmetullah (Allah'ın hikmeti) insan aklının (reason) koymak gibi bir niyeti yoktur. Evrendeki ahengi, düzeni ve amacı, ne insan ihtiyaçları, ne de insanın mükemmele erme idealleri belirler. «Tabiattaki hatalar»la ilgili olarak el-Biruni şöyle diyor:

«Tabiatın işlevlerinde (etkinliklerinde) sık sık hatalarla (bazı düzensizliklerle) karşılaşılabilir. Fakat bu sadece, eşyanın genel eğiliminden sapan bir şeyi yaratan ve düzenleyen Yaratıcı'nın, çok Yüce ve biz zavallı günahkarların algılayabileceği herşeyin ötesinde olduğunu anlamamıza yardım eder.»[10]

O halde, tabiat, eşyayı ilahi bir plana göre ve israf etmeksizin düzenleyen ve şekillendirilen bir güçtür. Bununla birlikte, Evrendeki «ekonomi» ve mükemmellik insan standartları ile değerlendirilmemelidir. Evren'i yöneten ve ona hükmeden, yaratıklara şekil veren İlahî Hikmet'tir. Bu şekil verme ve yönetme çoğunlukla, İlahî Hikmet'in yüceliğini ve ahengini insan kriteri ötesindeki güzelliğini yansıtacak şekilde meydana gelir. İnsan, Tabiattaki ahenk ve güzeliği, kendi sınırlı perspektifini kozmosa yönelterek değil, fakat kendi zayıflığının farkına varıp, Yaratıcı'nın Hikmeti karşısında boyun eğerek keşfedebilir.

Tabiatı İncelemede Kulanılan Metodlar

Modern bilimin tabiatı incelemede belirli bir yol seçen ve bu «metod»u tek mümkün ve yasal yol olarak kabul eden görüşü çok yenidir. İslâm bilimlerinde —El-Biruni'de gördüğümüz gibi— tabiatı anlamak için sadece bir tek yol yoktur; gözlem ve deney, te-

fekkür ve akıl yürütme, Kutsal kitaplar ve eski kaynaklar da evren hakkındaki bilgi verir. Tabiattan elde edilen cevaplar, daima sorulan soruya ve sorunun soruluş şekline de bağlıdır. Bundan başka, gözlem ve deney sonucu bulunan «gerçekler», sadece, el-Biruni' ye göre, İslâm bakış açısının genel çerçevesi içinde bir anlam taşırlar.

El-Biruni, sadece astronomide değil, jeoloji, coğrafya ve organik varlıkları incelemede de bir gözlem ustası idi. **Kitab tahdid nihayet el-emakin** gibi tanımlayıcı coğrafya incelemeleri, yeryüzünün çeşitli bölgelerinin bitki örtülerini, yetişen hayvan türlerini ve minerallerini tanımlar nitelikteki eserleri ve Hindistan Ovası ile ilgili tasviri[11], onun, tabiatın çok yönlü şekillerini inceleyen bir gözlemci olduğunu göstermektedir.

Tabiatın belirli bir yönünün ayrıntıları ile ilgili bir problemi ele alırken, el-Biruni, tabiatı daima doğal koşullar altında incelemeye özen gösterir; yapay koşullarla yönlendirildiğinde nasıl davrandığı konusuna değinmez. İçeriği modern biyolojinin bulgularıyla uyum içinde olmayan, fakat gözleme verdiği önemi gösteren bir pasajda el-Biruni şöyle der:

«Akreplerin, yabani oğul otu ve incirlerden, arıların, öküz etinden, yaban arısının atların etinden oluştuğu, bütün tabiatçılar tarafından bilinir. Biz, kendimiz, temiz bir formasyon ile bitkilerden ve başka maddelerden meydana gelen, daha sonra da türlerini cinsel birleşme ile devam ettiren bir çok hayvan gözlemişizdir.»[12]

El-Biruni, aynı zamanda, Aristo'nun birtakım ilkelerini eleştirmek için de gözleme yer verir: «Eğer bu dünyanın dışında da içinde de bir boşluk olmasının imkansızlığı tarafımızdan ortaya konulacaksa, o halde neden havası boşaltılan cam bir kap suya batırıldığında suyu yukarı kaldırır?»[13] O, bu soruyu bir boşluğun (vakum) olmadığına inanmasına rağmen

soruyor[14] Bir diğer soruda, katılaşması sırasında hacminin artması gibi suyun ilginç özelliğini gözler ve bunun Aristo fiziği ile olan karşıtlığını vurgular. «Buz, karasal parçalara sahip olmasına ve ağır olmasına rağmen, katılığı ve soğukluğu nedeniyle neden suyun dibine batmaz da yüzeyinde kalır?»[15] diye sorar.

El-Biruni, kanaatleri ispatlama veya reddetmede, gözlem kadar deneyi de kullanmıştır. Örneğin, çok genel bir kanı olan tatlı suyun tuzlu suya dönüşmesi fikrinin doğru olmadığını göstermek için şöyle der:

«İnsanlar, 6 ocakta, belirli bir saatte yeryüzündeki bütün tuzlu suların tatlıya dönüştüğünü söylerler. Suda görülen bütün nitelikler, suyun üzerinde durduğu veya aktığı toprağın doğasına bağlıdır. Bu nitelikler ise (toprağın doğası) sabittir ve belirli bir **araç** (media) sayesinde ortaya çıkan derece derece değişme hariç bir değişikliğe uğramazlar. O halde, bütün suların tatlıya dönüştüğü böyle bir saat hiç bir zaman olmamıştır. **Sürekli olarak acele etmeden yapılan bir deney herkese, böyle bir iddianın yararsız olduğunu gösterecektir.**»[16]

Gözlem ve deneyi kullanmasının yanısıra el-Biruni, ölçmeye de yer verir. Sayıların ve geometrinin önemini belirtir:

«Saymak insanda doğuştan gelen bir özelliktir. Eşyanın ölçüsü, onu kendi türünden başka şeylerle karşılaştırarak elde edilebilir. Ve buna sağduyuyla bir birim denilir. Böylece nesne ile bu standart arasındaki fark bilinebilir.»[17] Örneğin «tartarak, insanlar ağır cisimlerin ağırlıklarını belirleyebilirler.»[18]

El-Biruni, gibi Psagoryenlerin takipçilerinden değildir. Bununla birlikte, o da tabiatta geometrinin rolü ve ahenk ile ilgili bir sezgiye sahiptir. Matematiğin bu yönüne olan ilgisini gösterir bir şekilde şöyle der:

«Bütün sayılar, ruh ve hayatın eserlernde ve özellikle çiçeklerde ve meyve baharlarında fiziksel görünüşleriyle yer alırlar. Çünkü her meyve baharının yaprakları, çanakları ve damarları. şekillerinde kendi türlerine özgü bir sayısal ilişki ortaya koyarlar. Eğer şimdi bir kimse bu teoriyi desteklemek isterse, bu türlere müracaat edilebilir (yani yeteli materyal mev_cuttur), fakat ona kim inanır?»[19]

El-Biruni bu soru ile kendisinin de sayılarla türler arasındaki bu ilişki hakkında şüpheye düştüğünü anlatmak istemez, çünkü şöyle devam eder:

«..... Çiçeklerle ilgili çok ilginç ve şaşırtıcı bir ger_çek vardır: açılmaya başladığında tepeleri bir daire oluşturan yapraklarının sayısı, geometri kurallarına uygundur. Çoğunlukla, geomateri kuralları tarafından bulunan konik kesit eğrisi ile değil, krişlerle uyum içindedir. 7 veya 9 yapraklı bir çiçek bulmanız çok zordur, çünkü geometri kurallarına göre onları üçgenler halinde bir daire içine yerleştirmeniz mümkün değildir. Yapraklarının sayısı genellikle 3, 4, 5, 6 veya 18 dir. Bu sık sık rastlanılan bir şeydir. Şimdiye kadar bilinen türlerde şu veya bu kadar sayıda yaprak bulmak mümkündür, fakat tüm bunlar gözönüne alınırsa, Tabiatın türleri ve cinsleri olduğu gibi koruduğu söylenmelidir. Çünkü, örneğin, bir ağaçtaki bir çok nardan bir tanesinin tanelerini sayacak olsak, diğer bütün narlarında saydığımız nar kadar taneye sahip olduğunu görürüz. Tabiat, diğer maddelerde de aynı şeyi uygular.»[20]

El-Biruni, Plato'nun (Eflatun) **Timaeus**'una benzer bir şekilde ve onun örneğini kullanarak, düzenli geometrik şekillerle, elementler arasındaki ilgiden de bahseder:

«Bir kürenin içine kaç tane şekil çizilebilir? Çokgenin bütün yüzeyleri bir birine eşit, eşkenar ve eşit açılı olduğunda, bu çokgenden en fazla beş tanesi küre içine yerleştirilebilir. Bu beş sayısı, 4 element ve

kürenin toplamına eşittir. Fakat çokgenin yüzeyleri bir birinden farklı alınırsa, sınırsız sayıda şekil yerleştirilebilir.

Bahsedilen beşle ilgili şunlar söylenebilir: Altı tane kare ile çevrilen küp bunların birincisidir ve topraksı (earthy) adını alır. İkincisi sulu cisim adını alan (Watery) ve yirmi eşkenar üçgenden meydana gelen **icosahedron** dur. Üçüncüsü havayla ilgili olan (air body), sekiz eşkenar üçgenden meydana gelen **octahedron** dur. Dördüncüsü dört eşkenar üçgeniyle **tetra hedron** dur, **hassaki**, ateşli ve dikenli cisim adını alır. Beşincisi ise oniki tane beşgenden meydana gelen **dodecahodrun** dur.[21]

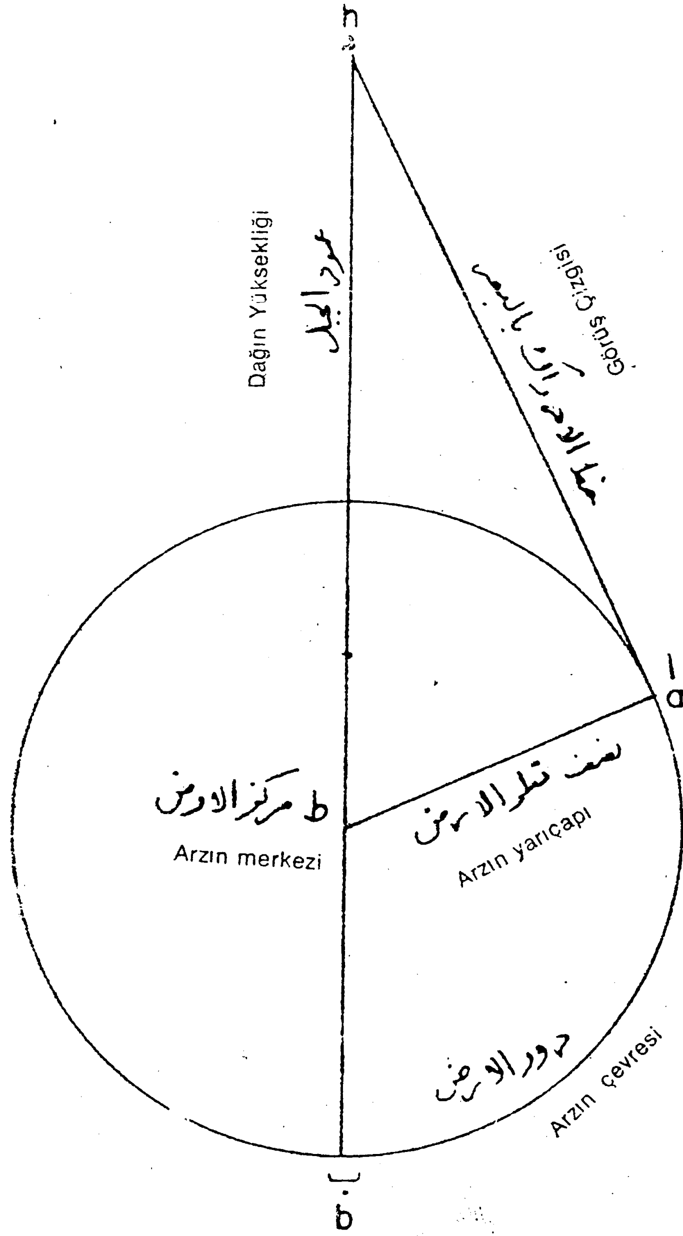
Fakat el-Biruni bu fikirleri daha fazla geliştirmez. Çoğu zaman metamatiği, ahenk fikri ile birlikte, fakat açık olarak aritmetiksel ve geometrik sembolizmi geliştirmeksizin kullanır.

El-Biruni ölçmeyi, tabiatı incelerken çeşitli şekillerde kullanır; **Kanun el-Mesudi** de örneklendiği gibi astronomide, bunun yanısıra coğrafya ve fizikte de kullanır. Özellikle coğrafyada, matematiği ilginç bir şekilde kullanır ve yeryüzü ölçümü biliminin kurucusu olduğu söylenebilir.[22] Örneğin, **el-Kitab fil-usturlab** da el-Biruni yeryüzünün çevresini ölçmede kendi metodunu anlatır. Yeryüzünün çevresi denize yakın bır dağa tırmanıp, güneşin doğuş ve batışını ve ufuğun eğimini gözleyerek ölçülür. Daha sonra dağdan indirilen dik hattın değeri bulunur. Bu yükseklik eğimin tamlar açısının (90° e tamamlayan açı) sinüsü ile çarpılarak, yeryüzünün çevresinin dağın yüksekliğine oranı bulunabilir. El-Biruni'nin kendi tanımlamasını kullanacak olursak, bulunan değeri, eğimin sinüsünün tersine bölüp bu bölümü «2 pi» ile çarpar.[23] Daha sonra şunları ekler: «bu tür işlemler fiilî deney gerektirir ve sadece test edilerek ispatlanabilir.»[24]

El-Biruni'ye Curcan eyaletinde, Kuzey Debistan'da bu metodu deneme fırsatı verilmişti, fakat yardımcı

yetersizliği ve diğer zorluklar nedeniyle başarılı sonuçlar elde edemedi. Buna rağmen ümitsizliğe düşmedi. **Kitab tahdid nihayet el-emakin**'de bu metodu uygulamak için Hindistan'da giriştiği ve başarılı olduğu bir deneyi anlatır. Bu metod ölçmenin fiziksel alana uygulanmasının en güzel örneklerinden biri olduğu için, ikinci denemesini kendi sözleriyle sunuyoruz:

«Hindistan'da düzgün bir alanda bir dağ bulduğum zaman, ilk önce deniz yüzeyinden yüksekliğini araştırdım. Daha sonra, tepesinden geçen ve gökle yeri birleştiren bir ufuk çizgisi (dairet el-ufuk) hayal ettim. Aletimle onun eğiminin Doğu ve Batı boylam dairelerinden, $\frac{1}{3}$ ve $\frac{1}{4}$ dereceden daha az saptığını tesbit ettim. Bu nedenle ufkun eğimini 34 dakika olarak aldım. Daha sonra tepesinin yüksekliğini iki ayrı yerde ölçerek dağın yerden yüksekliğini buldum. Fakat bu iki yer de dağdan inilen dik çizginin altı ile aynı çizgide idiler. Yüksekliği 652 $\frac{1}{20}$ zira' (dirsekten orta parmağın ucuna kadar olan uzunluk ölçüsü) olarak buldum. Şimdi, dağdan çizilen dikme (h $\hat{h}$), Yer küresi üzerinde (a b $\hat{h}$) dik olarak yer alır. Onu düz bir şekilde ($\hat{h}$ t b) ye taşırsak ,kendisine uygulanan çekim nedeniyle mutlaka Yer'in merkezinden (t) geçecektir. Dağın tepesinden (h) geçerek ufka giden ve Yer'e teğet (h a) dır. (t) ile (a) yı birleştirirsek, ($\hat{h}$ta) dik üçgenini elde ederiz; (a) dik açıdır ve diğer iki açının değerleri de bilinmektedir. (aht) açısı, 89 derece 26 dakika eğimi olan ufuk çizgisi açısının tamlar (90 dereceye tamamlayan) açısıdır ve sinüsü O° 59',



Şekil 4. El-Biruni'nin yerin çevresini ölçme metodu

59″, 49‴, 2'''' dür. (hta) açısı ise ufuk çizgisinin eğimine eşittir. Yani 34′ dır ve sinüsü0°, 0′, 35″, 36‴ dir. Bu üçgen, (th) nin sin 1 (yani 90°) ve (ta) nın ufuk çizgisinin eğim açısının tamlar açısı için sinüs olduğu

oranlara sahiptir. Böylece, $(h\hat{h})$, sin 1'in ufuk çizgisi eğimini tamlar açının sinüsünden fazla olan kısmıdır, ve 0°, 0', 0'', 10''', 57'''', 32''''', dur. $(h\hat{h})$ nin (ta) ya oranı, yani eğimin tamlar açısının sinüsü, dağdan, inilen dikmenin (652 $\frac{1}{2}$ zira) Yer'in yarıçapına (ta) oranına eşittir.

Bu şekilde hesaplandığında Yer'in yarıçapı 12, 851, 359 zira 50', 42'' dir ve çevresi 80,780, 039 zira 1', 38'' dir ve 360 dereceden her biri 224, 338, zira 59', 50''.

Her dereceye tekabül eden mil 56° 0' 50'' 6''' dur.)[25]

Zira' için Nallino'nun bulduğu, 4, 933 milimetre değerini kabul edersek, yukarıdaki metoda göre hesaplanan yerin çevresi 25.000 $\frac{2}{7}$ İngiliz mili olmaktadır ve bu el-Me'mun'un astronomlarının bulduğu değerlerden çok farklı değildir. Eğer yer tam bir küre olsaydı, el-Biruni'nin bulduğu değer bugünkü hesaplamalara çok yakın olacaktı. El-Biruni'nin yaptığı ölçüm, ortaçağ boyunca yapılan ölçümlerin en iyilerindendir.

El-Biruni'nin kullandığı ölçümlerden bir diğeri de **Kitab el-Cemahir**'de anlattığı bazı madenlerin özgül yoğunluklarının belirlenmesidir. O hidrostatik ilkesini kullanır: «Bir nesne havada ve sonra suda tartılırsa bu iki tartış arasında bir fark gözlemlenecek, suda tartışın sonucu havada tartıştan az olacaktır. Bu fark da o şeyin yerini aldığı suyun hacmine eşittir.

Ebu Reyhan, kullandığı araçları belirtmeksizin (1) Kullanılan suyun ağırlığını, (2) nesnenin sudaki ağırlığını, (3) nesnenin ağırlığını gösteren bir tablo verir. Bu üç figüre göre dokuz metalin altın cinsinden ağırlıklarını ve dokuz kıymetli taşın oryantal safir cinsinden ağırlıklarını verir. Bu değerler modern öl-

cümlerden sadece üçüncü basamakta farklılık gösterirler.[27]

Yukarıdaki örnekler el-Biruni'nin dikkatli bir gözlemci ve deneyci olarak önemini göstermektedir. O çoğu kere modern bilim adamları tarafından bu yönüyle saygı değer bulunur. Çünkü onyedinci yüzyıldan beri Tabiatı incelemede sadece bu yol önemli olarak görülmüştür. Fakat el-Biruni'ye göre tek yol veya bilgi edinmenin tek meşru yolu bu değildir. O bu tür ölçme tekniklerini fiziksel alana uygular fakat bu tür teknikleri her yerde uygulama gibi bir çabası yoktur. Kendi katında meşru olan, deney ve gözlemle ulaşılan bilgi türleri, onları aşan bir bilgi ile bütünleşir ve Tabiatın ayrıntılarının incelenmesi ancak bu evrensel perspektifle bir anlam kazanır. Bundan başka el-Biruni hiç bir zaman muhtemel olanı kesin, muhtemel olmayanı mümkün değil şeklinde ele almaz. Ona göre, fiziksel alanda yapılan deneyler ve gözlemler ve mantığın kullanılması sadece rasyonalizmin ve insanca bir düşüncenin ürünleri değildir, fakat hem özü hem de şekliyle insan üstü olan İslâmın entellektüel prensiplerine boyun eğmektedirler.

sekizinci bölüm
EVREN VE BÖLÜMLERİ

Gökler

El-Biruni hiç bir bilimde, astronomi ve astrolojide olduğu kadar ilerlememiştir. Birçok modern bilim adamının onun astrolojik çalışmalarını önemsememesine rağmen, ölümünden hemen sonra İslâm dünyasında hem astronomi hem de astrolojide tam bir uzman olarak kabul edildiğine şüphe yoktur. El-Biruni'nin astronomik ve astrolojik çalışmaları o kadar çoktur ki şu ana kadar tam olarak incelenememiştir.[1] Onları detaylı olarak incelemeye kalkışırsak ciltlerce kitap yazmamız gerekecektir, bu da bu çalışmanın sınırları dışındadır. Biz, burada onun kozmolojik önem taşıyan eserlerini ele almaya çalışacağız.

El-Biruni, astronominin ilahî kaynağından, onun geleneksel olarak İdris Peygambere veya Hermes'e dayandırıldığından haberdardır.[2] O sadece astronominin kökeni konusunda değil, aynı zamanda yıldızların, elementlerin ve gezegenlerin düzeni konusunda da Müslüman ve bir dereceye kadar da Yunan geleneğinden yararlanır. Kozmos, en dışta sabit yıldızlar feleği tarafından sıralanan küresel bir şekle sahiptir. Onun altında Saturn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay, son olarak da Yer'in merkezini oluştu-

ran dört elementten meydana gelen, Ay-altı dünyasal bölge yer alır. Eter (esir)den yapılmış olan göklere tümüyle yüksek alem (el-alem el-âlâ) denirken, oluşum ve bozulma dünyası (alem el-kevn ve'l-fesad) aşağı alem (el-alem el-esfel) adını alır.[3] Bununla birlikte gökler mutlak olarak elementler dünyasından farklı değildirler, çünkü onlar da sıcaklık, soğukluk. kuruluk ve nemden oluşan dört ana niteliği taşırlar ve gökler, Ay-altı aleme, parçaları bütünleşmiş bir kozmos içinde etki ederler.

El-Biruni'nin astronomisini, bazı Müslüman ve bilçok Yunan astronomlardan ayıran belirli özellikler vardır. Birçok Yunan matematikçi-astronomların tersine, o kristal kürenin fiziksel olarak var olduğuna inanır. Bundan başka, astronomik görüngüleri asadece matematiksel olarak açıklamaya çalışmaz. Göksel hareketleri açıklamakta kulanılan kürelerin fiziksel gerçekliğini de göz önünde bulundurur.[4]

«Gök küre, durduğu yerde dönen topa benzer bir cisimdir ve içinde, kürenin hareketlerinden farklı hareketlere sahip nesneler vardır, biz de onun tam merkezindeyiz. Dairesel hareketi nedeniyle ona felek denir, fakat filozoflar arasında esîr (eter) ismi yaygındır.

Bunun gibi sekiz küre vardır ve herbiri soğanın tabakaları gibi birbiri üstüne kapanmıştır. En küçük küre, bize en yakın olanı, Ay'ın doğup-battığı küredir. Her kürenin iç ve dış sınırları arasında yeteri kadar uzay boşluğu vardır. Böylece mensup olduğu gezegen de yakın ve uzak olmak üzere iki tür uzaklığa sahiptir.»[5]

Ekinoksun presesyonunu (gün-tün eşitliği zamanının gerilemesi) açıklamak için Batlamyus'un sekizine bir dokuzuncu küre ekleyen Müslüman astronomların aksine, el-Biruni sekiz kürenin varlığı konusunda Yunanlılarla aynı fikirdedir. «Şu anda bize göre, sekizinci bir kürenin varlığını kabul etmek zo-

rundayız, fakat bir dokuzuncusunun var olduğunu farzetmemize hiçbir neden yoktur.»[6]

«Dokuzuncu bir kürenin varlığının imkânsız olduğu» sonucuna varmak için, Aristo'nun hareket eden bir nesnenin dışardan gelen bir güçle harekete geçmesi gerektiği konusundaki iddiasını kullanır[7].

İslâm'ın mitolojik olmayan perspektifine uygun olarak el-Biruni, Hindu'ların mitolojik kozmolojisini reddeder. O, Hinduların **brahmandasını** veya «Brahman'ın yumurtası»nı ve onun engin sembolizmini[8] çok iyi bilmesine rağmen, daha çok mitolojik olmayan matamatiksel sembolizm ve geometrik armoni konusunda yoğunlaşan Orta Doğu ve Eski Yunan medeniyetlerinden miras kalan geometrik ve soyut astronomik geleneğin takipçisi idi. Bir çok gezegen ve gök cisminin boyutlarını belirlerken el-Biruni, Batlamyus'un ilkelerini, hatta bazen onun olduğu eserleri kullanır.[9]

«Ay ve güneşin, yerin merkezinden, yerin yarıçapı cinsinden uzaklıkları **Mecistî**'nin beşinci kitabında açıklanmıştır. Astronomlar bir gezegenin en uzak uzaklığının, ondan yüksekte olanın en yakın uzaklığı olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Böylece her gezegen için en ufak ve en yakın uzaklıkların birbirine olan oranı bilinebilir»[10].

Bu ilkeyi kullanarak gezegenlerin ve uydularının hacimlerini verir:[11]

Burçlar kuşağının çapı, yani kozmosun hacmi, 44, 964, 005 13/30 **parsengs** olarak verilir. Bu büyük bir sayıdır, fakat yine de tahayyül sınırları içindedir. O halde bu da, ortaçağ biliminin hiyerarşik ve sonlu evrenin zeminini oluşturan bir düzen veya «kozmos» anlayışını ortaya koyuyor diyebiliriz. El-Biruni verdiği değerler konusunda doğmatik değildir, çünkü o, deneye ve gözlem raporlarına dayanması gereken fiziksel bilimlerde, «değişikliklerin olmasının kaçınılmaz...» olduğunu bilmektedir[12].

Ortaçağ boyunca evrensel olarak kabul edilen dünya merkezli evren anlayışından sapmaksızın, el-Biruni, sadece Samos'lu Aristarkus gibi Yunanlılarca değil, el-Biruni'nin Hindistan'da rastladığı birçok bilge tarafından da bilinen güneş merkezli sistem anlayışından da haberdardır.[13] Hatta hayatının son döneminde bu konu hakkında kararsızlığa düştü ve doğru olarak, bu iki hipotez arasındaki seçimin astronomi tarafından değil, bir taraftan insan kültürü üzerinde önemli bir etkisi olan kozmolojik ve psikolojik sorunlara diğer taraftan da fizik bilimine dayanan bir şey tarafından yapılması gerektiği kanısına vardı. Şöyle yazıyor:

«Ebu Said Siczî tarafından icat edilen Zûrakî adlı usturlabı gördüm. Onu çok beğendim çünkü o bazıları tarafından ortaya konulan göğün değil, yerin hareket ettiği fikrine dayanıyor. Hayatım boyunca bu, çözülmesi ve reddedilmesi zor bir problem olarak kaldı...

Çünkü yer'in veya göğün hareket ettiğini kabul etmemiz arasında hiçbir fark yoktur. İki durumda da astronomi bilimi etkilenmez. Bunu reddetmenin mümkün olup olmadığını görmek sadece fizikçinin işidir.»[14]

Güneş veya Dünya merkezli sistemlerin astronomi bilimini etkilemeyeceğini şu şekilde anlatır:

«Dünyanın dönmesi hiçbir şekilde astronomi değerleri değiştirmez. Astronomik bir varlığın görüntüleri, diğeriyle olduğu gibi bu teoriye göre de açıklanabilir. Fakat bunu imkânsız kılan diğer bazı nedenler vardır. Bu sorunun çözülmesi çok zordur. Hem çağdaş hem de eski bir çok önemli astronomlar dünyanın dönmesi konusunu incelemişler ve reddetmeye çalışmışlardır. Biz de bu konuda **Miftah ilm el-hey'eh** (Astronomi Anahtarı)[15] adlı bir eser yazdık ve eserde bütün eski astronomların kelimesi kelimesine olmasa da mana olarak bu konudaki fikirlerini belirttiğimizi umuyoruz.»[16]

El-Biruni hayatının sonuna doğru, fiziksel nedenler yüzünden dünya merkezli sistem anlayışında karar kıldı. Dünyanın dönmesi için gerekli olan hızı hesaplandı ve bu hız ona dünyasal koşullara uymayacak kadar büyük ve anlamsız geldi[17]. Dünya merkezli sistemden Güneş merkezli sisteme geçişin, fizikte, teolojide ve yüzyıllar sonra ortaya çıkacak olan genel dinî perspektifte ve Avrupa'da birçok değişikliklere sebep olduğu, fakat İslâm dünyasında bu değişikliklerin olmadığı şüphesizdir.

Gezegenlerin hareketini açıklarken, el-Biruni, Batlamyus'un episiklüs sisteminin daha sonraki Müslüman astronomlar tarafından geliştirilmiş bir halini kullanır.

«Her gezegen episiklüs, **felek el-tedvir** olarak bilinen küçük bir yörüngeye sahiptir; yer onun içinde değildir, fakat yörünge bizim üstümüzdedir. Bu yörüngenin çevresinde gezegen hareket eder: üst tarafında olduğu zaman burçların sıralamasına uygun olarak Doğuya, alt tarafında olduğu zaman da Batıya doğru. Bu hareket süresince dönmesini tamamlar ve daireye yaklaşır[18]».

Güneşin zahirî hareketi konusunda:

«Güneşin **evc**'i, yörüngesinde ulaştığı en yüksek noktadır: En yüksek noktanın olması şartı, kendi **mümessel** yörüngesi çevresinde değil, aynı düzlemde bulunan, merkezî farklı bir yörünge çevresinde dönmesi gerçeği ile açıklanabilir. Bu onun dış merkezli yörüngesidir (felek el-evc). Yeryüzü bu yörünge içindedir; sonuç olarak dünyaya bir en yakın bir de en uzak nokta vardır»[19].

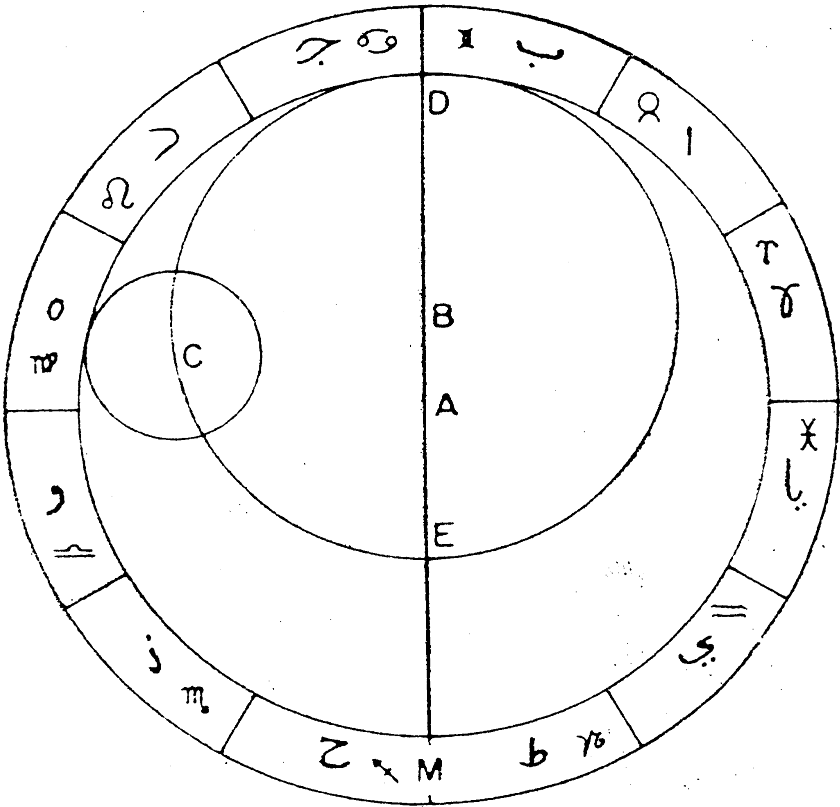
El-Biruni gezegenlerin hareketlerini ve hareketlerindeki düzensizlikleri, örneğin doğudan batıya doğru gerilemelerini ayrıntılı bir şekilde inceler:

(Bütün gezegenler sürekli oarak episiklüslerinin çevresinde dönerler; zirvelerinden başlayıp ardıllık sırasına (succession) göre doğuya doğru hareket eder.

ler. Bu hareket zirveden batıya doğru ardıllık sırasının tersine yönelen Ay'ın hareketinin aksidir[20])

Bir gezegenin, evrenin merkezine, dünyada ve onun sınırına, burçlar kuşağına nazaran durum ve hareketi El-Biruni tarafından aşağıdaki diyagramda gösterilmiştir:[21]

El-Biruni aynı zamanda yüzyıllardan beri süregelen ekinoksun presesyonu (gün-tün eşitliği zamanının gerilemesi) ve «titreme» (trepidation)nin önemi konusundaki tartışmadan da haberdardır. Birinci tür hareketi olabilirlik sınırları içinde görür, fakat «titreme» (trepidation)ın gözlenmesinin imkânsızlığı konusundaki genel şüpheyi ifade eder[22] Ekinoksun presesyonu ve «Ay'ın ekliptiği kestiği noktaları» şu şekilde açıklar:



Şekil: 5 — Gezegensel hareket ve burçlar kuşağı (A) dünyanın merkezi; (B) yörünge merkezi (C) episiklüsün merkezi; (DE) yörüngenin en uzak ve en yakın noktaları; (M) **mümessel** yörünge.

«Ayın ekliptiği kestiği noktalar 18 yıl, yedi ay ve dokuz günde tam bir dönüşü tamamlar. Halbuki atalarımızın hesapladığına göre sabit yıldızların ve gezegenlerin apojelerinin (yörüngelerin dünya merkezinden en uzak noktası) dönüşü otuz altı bin yılda, zamanımızdaki hesaplamalara göre ise yirmiüçbinyediyüzaltmış yılda tamamlanır.»[23]

Çeşitli miletlerin kronolojisini açıklarken el- Biruni, ekinoks presesyonunun dünyanın sonu ve ahiretle ilgili (eschatological) önemini de belirtir. Bununla birlikte o hiç bir zaman bu tür astronomik konulara, İhvan-ı Safa'da ve **Yugas** ile ilgili Hindu risalelerinde ve İbn Arabi'nin **Fütühat el-Mekkiye**'sinin bazı bölümleri gibi Sufi komolojik risalelerinde gördüğümüz şekilde bir önem vermez. El-Biruni bu astronomik hareketin çeşitli dinlerde nasıl bir öneme sahip olduğunu belirtir, fakat bunların yorumunu yapmaz.

Işık ve onun gök cisimleriyle olan ilgisi konusunda ise el-Biruni güneş sembolizmine, güneşe «Evrenin kalbi» (kalb el-âlem) diyen bazı Müslüman yazarlar ve ihvan kadar önem vermez. El-Biruni'ye göre güneş hareketleri evreni kaostan düzene çıkaran merkezî bir cisimdir, fakat diğer Müslümanların görüşlerinin tersine ne evren ne de gezegenler sistemi için ışık kaynağı değildir:

«Bir çok kişi, ışığın güneşin mülkiyetinde olduğunu, bütün yıldızların ona muhtaç olduğunu ve gezegenlerin hareketleri güneşe bağlı olduğu için ışıklarının da ondan kaynaklandığını iddia ediyorlar.

Fakat diğerleri ay dışında bütün gezegenlerin doğasında ışık olduğuna ve Ay'ın özgün özelliğinin mat ve ışıktan yoksunluk olduğuna inanıyorlar. Aksine bir delil bulununcaya dek bu görüş gerçeğe daha yakın görünüyor. Onların güneş ışığında görülmemesi, yoğun gün ışığının görmemizi etkileyip onları algılayamamamız nedeniyledir. Fakat gündüz derin bir çukurun dibinden yukarı bakan bir kimse zenitten geç-

mekte olan bir gezegeni görebilir. Çünkü onun görüşü yoğun ışığın etkisinden kurtulmuş, çevreleyen karanlıkla güçlendirilmiştir. Bunun nedeni de siyahın görmeyi yoğunlaştırıp, güçlendirmesidir. Halbuki beyaz görmeyi yayar ve zayıflatır.

Yüksek gezegenler kendinden parlak olsun veya olmasın hepsi de aynı şartlarda görülebilir. Çünkü eğer ay, güneşin üstünde olsa idi her zaman dolunay şeklinde görülecekti.

Venüs ve Merkür ile ilgili durum ise şöyledir: Eğer bu ikisi kendiliğinden ışık-verici olmasa idi Güneş'ten uzaklaştıkları zaman verdikleri ışık miktarında bir değişiklik olurdu. Halbuki onlar güneşten daha aşağıdırlar ve böyle bir değişiklik gözlenmez.

O halde gezegenlerin kendiliğinde ışık verici oldukları görüşü tercih edilmektedir. Ayın kendine özgü özellikleri ve ışığının çeşitli şekilleri şu üç şey nedeniyledir: Ay tutulması (güneş tarafından), **bestegî, giriftegî**, onun mat rengi ve parlıklıktan yoksun oluşu ve güneşin altında yer alması)[24].

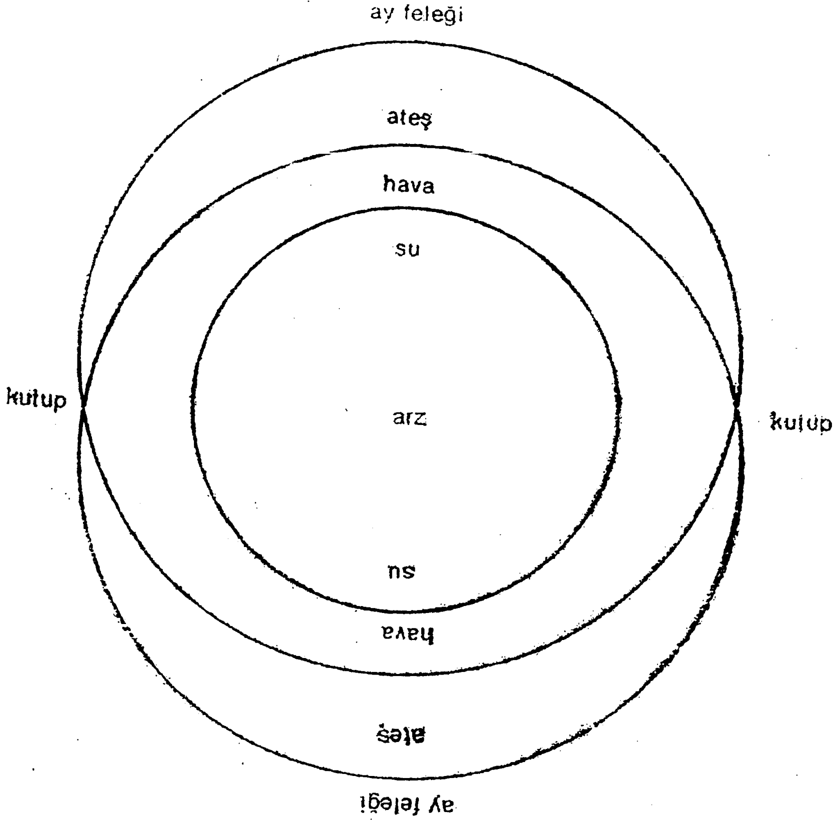
Aristo'nunkinde olduğu gibi el-Biruni'nin kozmolojisinde de ay, bozulmayan gökler ile **fesad** (bozulma) dünyası arasındaki sınırı belirler. Onun üstünde bozulmayan gök küreler, altında ise **alem el-kevn ve'l-fesad** yer alır. Ay'ın kendisi de «porlak olmayan yuvarlık bir cisimdir ve onun ışığı üzerine düşen güneş ışıkları nedeniyledir.»[25]

El-Biruni Ay-altı alemdeki varlıkları detaylı bir şekilde anlatır:

«Ay'ın yörüngesinin merkezinde dünya yer alır ve bu merkez gerçekte en aşağı bölgedir. Yer bütün olarak globaldır ve yükselen dağlar ve çukurlar nedeniyle pürüzlü bir yüzeye sahiptir. Fakat bütün olarak bakıldığında yine de küresel şeklinden bir şey kaybetmez, çünkü bütüne göre çok yüksek dağların sayısı azdır. Bir veya iki yarda çaplı bir top, çıkıntı ve çukurlarla kaplansa bile bir küre olma özelliğini koruyacaktır. Eğer yer'in yüzeyi pürüzlü olmasaydı, her taraftan gelen su yer tarafından emilmez ve her tarafını kaplardı ve artık görünmez hale gelirdi. Su, belirli bir ağırlığa sahip olması ve havada mümkün olduğu kadar aşağılarda olması gibi, yer ile bazı ortak özelliklere sahipse de topraktan (yerden) daha hafif değildir. Bu nedenle su toprağın derinliklerine çökelti halinde batar. Bundan başka su toprağın kendi içine yayılmasa da yarıklara dolar ve orada hava ile karışır. Bu yakın ilişki sonucu su, havada geçici olarak muallak bir tarzda durur. Hava dışarıya kaçtığında, su bulutlardan yağmur yağması gibi tabii konumunu tekrar kazanır. Yüzeyin pürüzleri nedeniyle su, fırtınalara neden olan en derin yerlerde toplanır.

Toprak ve sular birlikte, her tarafı hava ile çevrili olan arz küresini meydana getirirler. Su, ay'ın yörüngesi ile ne kadar yakın temasta ise, temasta bulunan parçaların hareketi ve aşınması nedeniyle o ka-

dar fazla ısınır. Böylece havayı kaplayan ateş tabakası meydana gelir; kutuplarda hareketin yavaş olmasına bağlı olarak orada ateş tabakası da az miktardadır.»[26]



Şekil — 6. Ay-altı alemdeki elementler.

El-Biruni yer'in yüzeyinden ayın yörüngesine kadar olan elementlerin boyutlarını hesaplama girişiminde bulunur.

«Dört elementin boyutlarını bu şekilde ortaya koymak mümkün müdür? (Soruyu sorar ve daha sonra teyit ederek cevaplar). Üzerinde dişler gibi sıralanan dağlarla yer serttir ve su onun boşluklarını doldurur. Fakat bu iki element, yukarıda boyutlarını verdiğimiz yer küreyi meydana getirir. Şimdi, eğer yerin yarıçapı, ay yörüngesinin en yakın noktasının uzaklığından (perigee) çıkarılırsa, kalan, yerin yüzeyi ile

ay yörüngesi arasında, hava ile kaplı olan alanın uzaklığını verecektir, bu da 35 213 1/10 persengtir. 5, 305, 498, 589 4/5 kübik **perseng** olarak hesaplanan yerin hacmi, yarıçapı yerin merkezinden aya en yakın olan kürenin hacminden çıkarıldığı zaman, ki bu kürenin hacmi, 200, 356, 658, 322, 333 1/3 **perseng**dir, 200, 351, 352, 823, 743 8/15 perseng kalır. Bu, hava ve ateş kürenin boyutlarıdır, fakat bu iki elementin ayrı ayrı miktarlarını hesaplamak imkânsızdır. Havanın üstünde, nemli buharlarda, rüzgâr, bulut, kar, yağmur, fırtına şimşek, gökgürültüsü, gökkuşağı ve haleler meydana gelir. Bunun gibi havanın üstündeki kuru ve dumanlı buharlarda kuyruklu yıldızlar, kayan yıldızlar.... yer alır.»[27].

Bu pasajlardan da anlıyoruz ki, İhvan-ı Safa ve diğer birçok Müslüman bilim adamı gibi el-Biruni'de de, bu değişiklikler dünyasının ilkeleri olan dört element, tabiatın fiziksel alandaki görüngüsünü meydana yetirme sorumluluğuna sahiptirler.

Bunların başında yerin yüzeyinde meydana yelen değişiklikler, özellikle jeolojik alanlar gelir. Yavaş jeolojik değişme kavramı, el-Biruni'den önceki Müslüman bilim adamları arasında da yaygındı. Çok spesifik olan Darwinci evrim teorisi gibi modern kavramlar hariç, kara ve denizlerin yer değiştirmesi, tortulaşma ve dağların yükselmesi gibi birçok modern jeolojik fikirlere ortaçağda yazılmış birçok Müslüman risalelerde, özellikle el-Biruni'ninkilerde rastlanılmaktadır. Şüphesiz, yerin yüzeysel yapısındaki büyük degişiklikler, hatta çok metin ve sabit gibi görünen dağların yok olması gibi olaylarla ilgili görüşler, sadece Müslüman tabiat tarihçilerinin geniş bir alanda gezebilme ve çok farklı jeolojik şartları gözleyebilme imkânından değil, aynı zamanda Kur'an âyetleriyle desteklenen İslâm perspektifinin bu dünyadaki her şeyin geçici olduğu konusuna verdiği önemden de kaynaklanıyordu. Tabiat tarihinden alınan derslerin çoğu, Kur'an

ruhuna uyacak bir şekilde, «Allah'tan başka her şey fanidir (geçicidir)» diyen İslâm ilkesine işaret eder. Yerin yüzeyinde meydana gelen büyük değişiklikler samimi Müslümanı, doğal olarak, sadece doğal nesnelerin değil, en kuvvetli dünyasal güçlerin ve en büyük insan başarılarının bile geçici olduğu ve zaman içinde yok olduğu olgusu ile karşı karşıya getirir.

El-Biruni, jeolojik değişikliklerle ilgili çalışmalarını kaya tabakaları arasında kalan kalıntılara dayandırır. Sık sık, etkileri kayalar içinde gizlenen, şartlardaki yavaş değişikliklerden bahseder:

«Bu değişikliklerin çok uzun zamanda ve bilinmeyen soğukluk ve sıcaklık şartları altında gerçekleştiği sonucuna varmak için, kayalardaki kalıntılara ve eski kaynaklara dayanmalıyız: Çünkü şimdi bile su ve rüzgârın aynı işlemi yapması çok uzun zaman almaktadır. Ve değişiklikler tarih boyunca devam ediyor, gözleniyor ve inceleniyor»[28].

El-Biruni sayısız seyahatleri boyunca, çok dikkatli bir gözlemci olarak farklı jeolojik yapılara sahip bölgeleri görme olanağına sahip oldu. İnsanın yaratılışından önce ve sonra, şu zamana kadar yeryüzündeki hayatı boyunca büyük değişikliklerin meydana geldiğini farketti.[29] Hatta, iç hareketlere bağladığı dağların meydana gelen çıkıntıları da gözledi. Onun gözlemlerinin bazıları özellikle ilginçtir. Bu gözlemlerden biri fosilleri ince-lemekle ilgilidir. O da İhvan gibi fosilleri, bir zamanlar deniz olan, şimdi ise kara haline dönüşen bir bölgede yaşamış olan deniz hayvanlarının kalıntıları olarak algılar:

«Deniz karaya ve kara denize dönüştü. Bu değişiklikler eğer insanın varoluşundan önce meydana geldi ise bilinmesi imkânsızdır ve eğer sonra ortaya çıktı ise, zaman geçtikçe olaylarla ilgili kayıtlar kaybolduğu için hatırlanmıyor. Bunu çok az kişi farkedebilir.

Arabistan çölü bir zamanlar deniz idi; çeşme ve küçük gölcükler kazıldığında bunun izlerine rastlanılabilir. İlk önce çamur, kum ve çakıl tabakaları yer alır, daha sonra toprakta cam, kabuk ve kemik parçalarına rastlanır. Bunların oraya kasdi olarak konduğu söylenemez. Hatta taşların arasında iskelet, kemik ve «balık-kılçığı»na ve hayvan yok olmuş olsa da şeklini belirtir bir halde çukurlara rastlanmaktadır»[30]

El-Biruni'nin diğer önemli bir jeolojik gözlemi de, Ganj ovasının çökmüş tortul tabakalardan meydana geldiğini belirtmesidir. Ganj ovasını çok dikkatli bir şekilde incelediği Hindistan gezilerinden sonra şöyle yazıyor:

«Bu ovalardan biri, güneyde yukarıda bahsettiğimiz Hint okyanusu, diğer üç yönden de yüksek dağlarla çevrilen Hindistan'dır. Bu dağların suyu ise ovaya akar. Fakat eğer Hindistan toprağını gözlerinizle görüp, doğasını inceleseniz, eğer derinlerdeki kayaları, nehirlerin müthiş bir akıma sahip olduğu dağ kenarlarındaki büyük kayaları, akarsuların yavaş aktığı dağlardan uzak bölgelerdeki küçük kayaları, nehirlerin denize döküldüğü ağızlarda kum şekline dönüşen kayaları —bunların hepsini de gözönünde bulundurursanız— bir dedeceye kadar akarsuların alivyonlarından oluşan Hindistan'ın bir zamanlar deniz olduğunu düşünmeniz imkânsızdır.»[31]

Yerin yüzeyinde meydana gelen değişikliklerin yavaş ve derece derece oluşu özelliğini vurgulamakla beraber, el-Birunî diğer birçok ortaçağ bilim adamı gibi, yeryüzünü zaman zaman ani değişikliklere uğratan felâket ve tufanlara da inanır. Bir taraftan insanı, fiziksel çevresindeki süreklilikten kaynaklanan alışkanlık uykusundan uyandırmak, diğer taraftan ona, Allah'ın dünyadan hiçbir zaman uzak olmadığını ve zaman zaman sadece peygamberler değil, dünyasal bölgeyi temizlemek için doğal elçiler de gönder-

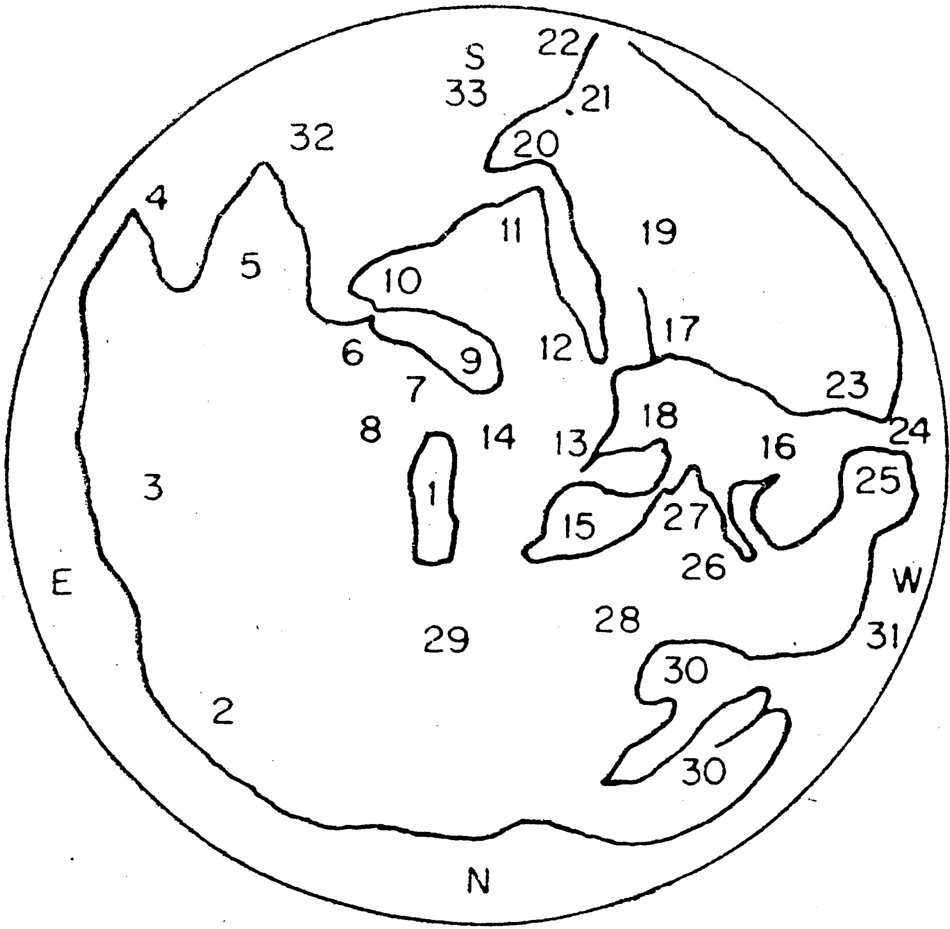
diğini hatırlatmak amacıyla, tedrici değişiklikten çok, değişmenin bu ani yönü vurgulanmıştır.

Ebu Reyhan aynı zamanda felâketlerin, tarihin ritmi ve farklı toplulukların düşüş ve yükselişi ile olan ilgisini de tartışır:

«Dünyada zaman zaman ortaya çıkan ve hem yukarıdan hem aşağıdan kaynaklanan felâketler, nitelik ve nicelik yönünden birbirinden farklıdır. Çoğunlukla nitelik veya nicelik veya her ikisi yönünden o denli büyüktür ki açmak veya kurtulmak söz konusu değildir. Felâket, herşeyi sürükleyip götüren tufan veya yerin düzeyinde çatlaklar meydana getiren depremler, fışkırttığı kayalar ve lavlarla herşeyi yakan yanardağ patlamaları şeklinde olabilir; veya veba ve salgın hastalıklar olarak ortaya çıkabilir. Bunun sonucunda büyük bir bölge, üzerinde yaşayan insanlardan yoksun bir hale gelir. Fakat belli bir süre sonra, felâket ve sonuçlarının etkisi geçtiğinde, ülkede kendini toparlamaya ve yeni yaşam belirtileri göstermeye başlar. Daha sonra, vahşi hayvanlar gibi dağlarda yaşayan bir gurup insan bu bölgeye göç eder. İnsanlar veya vahşi hayvanlardan oluşan ortak düşmanlarına karşı birbirlerine yardımcı olarak ve güvenli ve eğlenceli bir yaşam için birbirilerini teşvik ederek medenileşmeye başlarlar. Böylece sayıları artar, fakat daha sonra onları çevreleyen kıskançlık ve huzursuzluk mutlu yaşamlarını tehdit etmeye başlar.»[32]

O halde, evren ve insan nasıl birbirine bağlı ise, insan toplumunun akışı da kozmik çevreye bağlıdır, sonucunu çıkarabiliriz.

Jeoloji ile ilgilenmek insanı doğal olarak yeryüzünün coğrafî bölümlerini de incelemeye götürür. Kur'an'da bahsedilen ve İslâm öncesi İranlılar ve Yunanlılar tarafından kulanılan yedi-iklim ayrımı, yedi gökkürenin yeryüzüne yansımasıdır. O tümüyle rastlantı eseri bir seçim değil, fakat «kutsal coğrafya»nın diğer yönleri gibi, kozmik gerçekliği yansıtan



Şekil — 7. El-Biruni'ye göre dünyanın coğrafyası. (1) Hazar, (2) Türkler, (3) Çin, (4) Cava, (5) Hindistan, (6) Mekran, (7) İran (8) Horasan, (9) İran Körfezi), (10) Umman, (11) Aden, (12) Külzüm, (13) Suriye, (14) Irak, (15) Pontus, (16) Akdeniz, (17) İskenderiye, (18) Mısır, (19) Sudan, (20) Berberler, (21) Ay Dağları, (22) Zenci bölgesi, (23) Fas, (24) Zükak, (25) Endülüs, (26) Rum, (27) Konstantiniye, (28) Slavlar, (29) Hazarlar, (30) Baltık ve İskandinavlar, (31) Çevreleyen Deniz (Surrounding Ocean) (32) Dibaçe adaları, (33), Zenci İmparatorluğu adaları (Not: R. Ramsay'ın Arapça baskısında (22) numaralı bölge «el-Zenc» veya «Zenziber olarak geçmesine rağmen Prof. M. Ninovi'ye göre bu bölge Java anlamına gelen el-Zebij olarak okunmalıdır.)

olğudur. En büyük Müslüman coğrafyacılardan biri olan el-Biruni, diğer çağdaşları gibi, yedi-iklim ayırımını benimser ve dünyayı keşvar denilen yedi bölgeye ayıran İran terminolojisini kullanır.

«Coğrafya ile uğraşanlar yaşanabilen toprakları ekvatora paralel olarak doğudan batıya doğru uzanan, «iklim» adı verilen yedi kuşağa bölmüşlerdir. Bölmenin ilkesi şudur: kuşakların herbirinin orta noktası, yazın en uzun gününde, bir diğerinden yarım saat uzaklıktadır»[33].

El-Biruni, aynı zamanda Feridun ve Nuh'un üçlü, Yunanlıların dörtlü (Küçük Asya, Büyük Asya, Libya ve Avrupa) ve Hinduların dokuzlu ayrımı gibi farklı sınıflandırmalardan da haberdardır[34].

Dünya, el-Biruni tarafından şu şekilde tanımlanır:

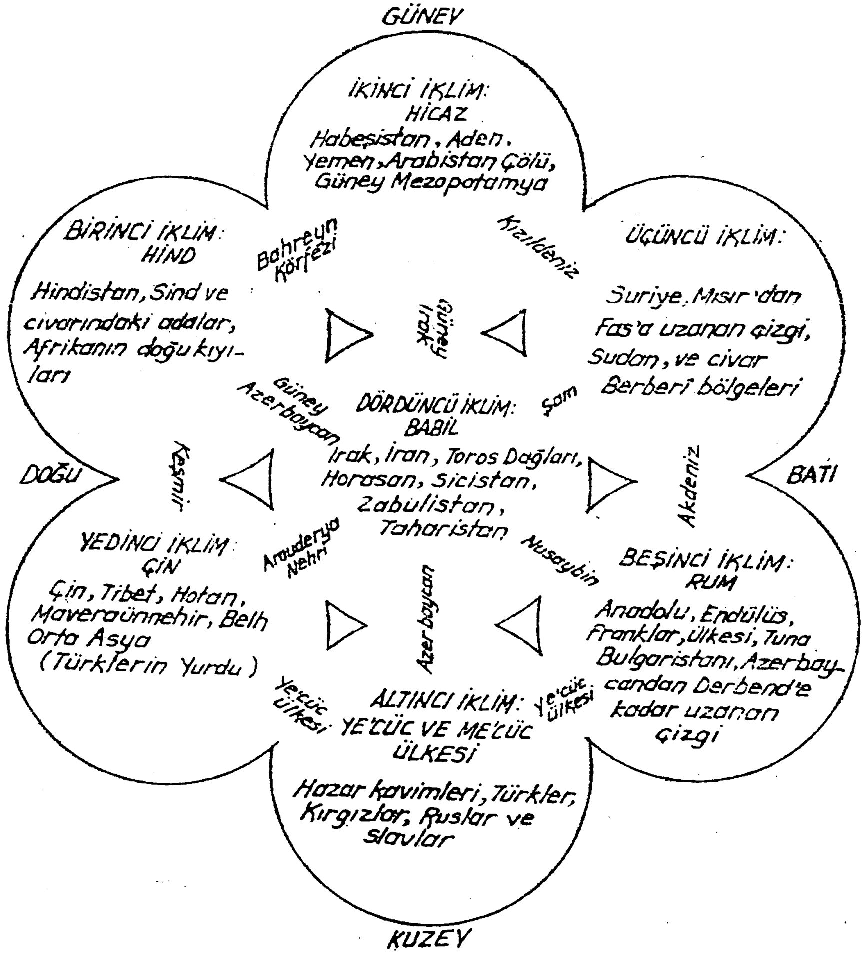
«Okuyucunun yaşanabilir toprakların, yeryüzünün kuzey yarısında, daha kesin söyleyecek olursak bu yarının yarısında, yani yeryüzünün bir çeyreğinde yer aldığını düşünmesi gerekir.[33] Doğu da da batıda da çevreleyen deniz adını alan bir okyanusla çevrili olan bir bölgedir. Yunanlılar kendi ülkelerine yakın bölümüne (okeanos) adını verirler. Bu deniz ötesinde her ne varsa onları bu bölgeden ayırır. Havasının karanlık ve suyunun kesif olması nedeniyle denizciliğe elverişli değildir ve risk çok fazla ve takip edilecek yollar olmadığı için bu denizde araştırma yapmakta kâr yoktur. Bu nedenle eski insanlar, hem denize hem de kıyılarına girişi önler nitelikte özel işâretler koymuşlardır»[36].

El-Biruni, İbn Sina'ya sorduğu dördüncü fiziksel soruda, ortaçağ tabiat tarihçilerini şaşırttığı gibi, modern jeologları da şaşkınlığa düşürecek bir soru soruyor: «İki kuzey çeyrek daire ile iki güney çeyrek daireyi yöneten astrolojik kurallar aynı olduğu halde neden yeryüzünün sadece bir çeyrek dairesi tarım ve medeniyet beşiği oluyor da diğer kuzey çeyrek daire ve iki güney çeyrek daire ıssız bir halde duruyor?[37].

El-Biruni, dünyanın düzeninde bir simetri olduğuna inanır ve şöyle der: «Dünyanın her iki çeyrek dairesi tam ve bölünmez bir birlik teşkil ederler, birisi kara, diğeri de okyanus olarak»[38].

Yedi-iklimi, onların ekolojik, kültürel, dinî ve astrolojik özeliklerini tanımlamak ve anlatmak, bu tartışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle, dünyanın yedi bölgeye ayrılmasının, yer yüzünün göklere nazaran pasifliğini sembolik olarak teyid etmek ve bu dünyada varolan herşeyin, göklerde varolanlarn bir imajı olduğunu bildirmek amacıyla yapıldızını belirtmekle yetiniyoruz. Bu yedi bölgeye ayırma, sadece İslâm dünyasında değil, Zerdüşt İran'da ve Yunan'da, hatta daha önce Babil'de de kabul edilmişti. El-Biruni yedi iklimi, kuşak yerine yedi daire şeklinde göstererek, hem geometrik olarak, hem de yedi gök güreye sayıca eşit olması bakımından teşbihini daha da açık hale getirmektedir. **Kitab Tahdid Nihayet el-Emakin** adlı kitabında, Şekil-8'de gösterilen ve ortaçağ Müslümanları tarafından bilinen bütün dünyayı coğrafî gözler önüne seren bir diyagram çizmiştir.[39]

El-Biruni'nin coğrafyasını bu kadar ayrıntıyla anlattığı dünya mineraller, bitkiler ve hayvanlarla doludur. Ebu Reyhan, bitki ve hayvan alemlerini ayrıntılarıyla anlatmamakla birlikte, diğer ortaçağ yazarlarının genel şemasını takip eder. Onları incelemesi çoğunlukla, fermakolojik ve tıbbî yararları konusunda yoğunlaşmıştır. Diğer varlık alemlerini insana göre değerlendirmek El-Biruni'ye göre meşrudur. Çünkü İhvan-ı Safa gibi o da, kelimenin evrensel anlamıyla insanın, mükemmelliğe ulaşmak için diğer varlık alemlerinden «göçettiğine», böylece diğer yaratıkların doğasını da kendinde barındırdığına inanır[40]. Bu «göç», el-Biruni ve çağdaşlarına göre, her varlığın kendi doğasına göre ontolojik sınıflandırmada bir konuma sahip olduğu bir hiyerarşiyi, evrendeki bütün varlıkların tedrici oluşunu belirtir.



Şekil — 8. El-Biruni'ye göre yedi iklim.

Hayvan ve bitkilere bir destek teşkil eden madenler alemi, Ebu Reyhan tarafından diğerlerine nazaran daha ayrıntılı bir şekilde incelenir. Daha önce de söylediğimiz gibi onun **Kitab el-Cemahir...** i Ortaçağ'da minarellerle ilgili yazılan en mükemmel metindir ve Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarından birçok mineral ve metali içerir. Bu kitabında yazar, sadece renk, koku ve sertlik gibi fiziksel özellikleri değil, aynı zamanda bir çok mineralin ağırlık ve yoğunluğunu ve onların tıbbî özellik ve «faziletleri»ni de inceler. Mineral ve metallerin oluşumu konusunda el-Biruni, ne-

fes alıp verme (exhalation) teorisini, özellikle de Cabir İbn Hayyan'ın kükürt-civa teorisini kabul eder.

«Madenlerin birleşimi ve oluşumu faslında kükürt ve civaya çok önem verilmiş, kürküt baba (eb) ve civa ana (ümm) sayılmıştır. Yine onun (civanın) ruh olduğu, arsenik ve kükürdün ise nefs olduğu söylenmiştir.»[41]

El-Biruni sadece metallerin kökeni konusunda eril ve dişil (masculine ve feminine) ilkelere bağlı olan kimyasal kükürt-civa teorisini kabul etmekle kalmaz. Bunun yanısıra minerallerin gelişmesine ve metallerin altına dönüşerek mükemmele eriştiğine de inanır. Minarellerin de kendine özgü bir «yaşam»ı vardır; M. Eliade'in de bahsettiği gibi eskiler tarafından bir çeşit doğum[42] olarak kabul edilen metallerin topraktan çıkması olayı, soylu bir amaç için meydana gelmiş olmalıdır. İnsanın, mineral ve matellerin sahip olduğu «yaşam»ı yoketme hakkına sahip olabilmesi için, onlardan elde ettiği serveti kendisi için değil, Allah yolunda kullanması gerekir[43].

El-Biruni'nin, simyacı «tabiat felsefesi»nin ilkelerini kabul ettikten sonra, kategorik olarak simyanın kendisini reddetmesi biraz gariptir. Çağdaş yazarlar defalarca El-Biruni'nin bu sanatla ilgili kritik ve suçlamalarını anmışlardır. Örneğin Yusuf Ali şöyle diyor: «El-Biruni, simyanın şöhretinin gerisinde aklın değil, açgözlülüğün yattığını bilmekle birlikte, onu bir tür büyü veya sihir olarak kabul etmiştir»[44]. Ve Muhammed Haşimi'nin dediği gibi: «Biruni elementlerin birbirine dönüşmez olduklarını bildirir ve Tabiat'ın yapabildiğini fennin taklit edemeyeceğini ileri sürer.»[45]. Aldo Mieli de el-Biruni'yi değerlendirirken onun simyaya ve felsefesine karşı çıkışına dikkat çeker[46].

Bütün bu değerlendirmeler oldukça anlamlıdır, çünkü el-Biruninin kendisi şöyle diyor:

«Sihir deyince, bir şeyi, karşısındakinin algılarını saptırarak olduğundan farklı bir şekilde göstermeyi anlıyoruz. Bu isimle adlandırılmasa da simya da sihir türlerinden biridir.»[47]

Fakat gözden kaçan bir nokta da, metallerin birbirine dönüşümü ile simyanın kozmolojik ilkeleri arasındaki farktır. Ela- Biruni'nin metallerin fiziksel olarak birbirine dönüştüğüne inanmadığı doğrudur. O'nun «ruhsal simya» ile ilgilenmediği ve bunun sonucu bu bilimi sembolik yorum düzeyinde kabul etmidiği de kesindir. Fakat o, bütün açıklığıyla Cabir kimyasındaki erkek-dişi, veya kükürt-civa kozmolojik doktrinini ve minerallerin büyümesi ve yaşamı konusındaki farktır. El-Biruni'nin metallerin fiziksel olalüman bilim adamı gibi, Ebu Reyhan da, mineral ve maden aleminin özellik ve kökenini açıklayabilmek için simyanın kozmolojik ilkelerini kabul ettiği halde, delil yetersizliği nedeniyle metallerin birbirine dönüşümü fikrini reddetmiştir.

İnsan ve Dünya

İnsan ve dünya arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmasında el-Biruni, Varlık zinciri kavramına çok yakın olan **mikrokozm** ve **makrokozm** benzerliğini kabul eder, fakat bu konuları çok ayrıntılı olarak incelemez. «Allah'ın, bütün dünyayı bir tek fertte birleştirme (yani bir mikrokozm yaratma) gücünün varlığı tartışılmaz olduğu halde, insan neden bu konuda şüpheye düşer?[48]» der. Mikrokozmun fiziksel bölümünü oluşturan insan vücudu, evrendeki karşıt ve farklı elementlerin bir birlik haline getirilmesinden meydana gelir.[49]. O, fiziksel dünyayı bilmesine yarayan beş duyu organına sahiptir. Fakat diğer hayvanlardan, duyu organlarının keskinliği nedeniyle değil, Allah'ın yeryüzündeki Halifesi olması nedeniyle, ona verilen

akla sahip olduğu için üstündür. O, Tanrının baş vekili ve diğer bütün varlıklar üzerine hakim olma hakkına sahip olduğu için üstündür.[50]

İnsanın beş duyusu içinde en önemlisi, onu algılanabilen dünyadan anlaşılabilene yönelten işitme ve görme duyularıdır. El Biruni'nin dediği gibi: «Görme, gördüklerimizi, İlahi Hikmet'in yaratıklardaki ayetlerine bağlar ve yaratıklarda yaratanın varlığını anlamamızı sağlar.»[61] Bunun gibi, kulak da insanın Allah'ın kelâmını ve onu emirlerini duymasına yarayan bir araştır. Ebu Reyhan'a göre bu iki duyu beyine değil, aklın merkezi olan kalbe bağlıdırlar.

Bütün bu yeteneklerin ve herşeyin ötesinde kendisine akıl verilen insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak bu dünyaya, bir halifenin ülkesini yönettiği gibi diğer bütün yaratıkları yönetmek üzere gelmiştir. İnsan, görme yeteneğini «Allah'ın afâktaki âyetlerini» görmek ve aklını yaratıklar aleminden Yaratan'a doğru yükselmek için kullanmalıdır. Sadece bu şekilde, kendi soylu tabiatının ve yaratılış gayesinin hakikatini anlayabilir.

dokuzuncu bölüm

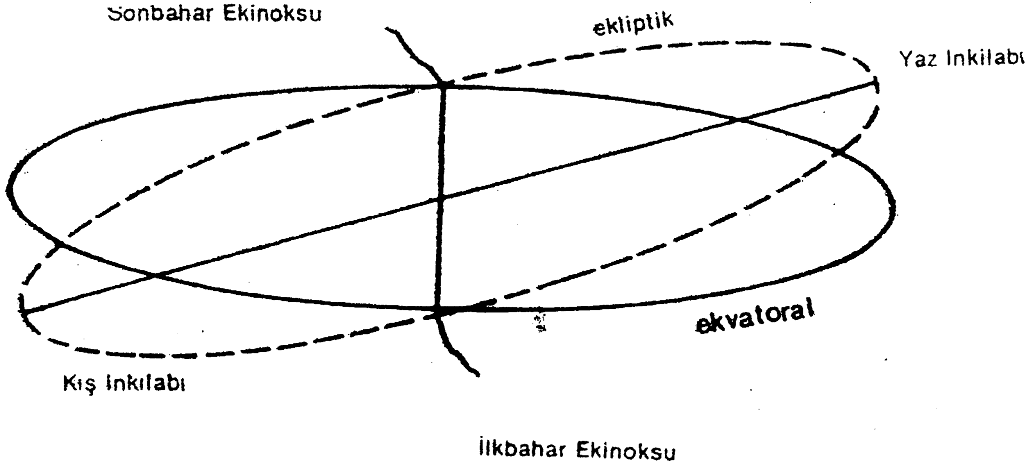
ASTROLOJİDE YER VE GÖĞÜN EVLİLİĞİ

Astrolojinin İlkeleri

İskenderyen-Hermetik formulasyonu ile astrolojinin, ortaçağda İslâm'ın tek-tanrıcı batınî (esoterik) anlayışına girmesinin nedeni, **İlm el-Ahkâm** (hükümlerle ilgili astroloji)'in İslâm perspektifine uygun olması değil, astrolojinin tefekkür değerine sahip bir sembolizmi içermesidir.[1] Geleneksel olarak ele alındığı gibi, astrolojinin metafizik tabanı, göklerdeki ritimlerle, fiziksel dünyanın prototiplerini özdeşleştirmektir ki, bu prototipler burçlar feleğinde (felek el-büruc) yer alır.[2] Burçlar kuşağı, Belirsiz çeşitliliğinde Tanrı'yı (Pure Being) hem perdeler hem de ifşa eder. Onlar «Maşur'un yüzü»nü örten bir perde ve «Varlığın ışığı»nı, tezahürler dünyasını oluşturan renklere dönüştüren bir prizmadırlar. Göklerin düzenli dönüşleri, ritimleriyle «ebedi öz»ü sembolize ederler. Halbuki onların yeryüzüne olan etkisi, evrenin bölümlerinin birbiri ile ilgili olduğunu ve bu dünyadaki varlıkların devamı prototiplerine boyun eğdiğini gösterir. Astrolojinin tabanı, sembolik olarak, gök ile yerin ayrılmaz evliliğine ve yeryüzündeki her şeyin gökteki karşıtlarından türediği esasına dayanır.

Kozmik tezahürlerin arketiplerini içeren burçlar

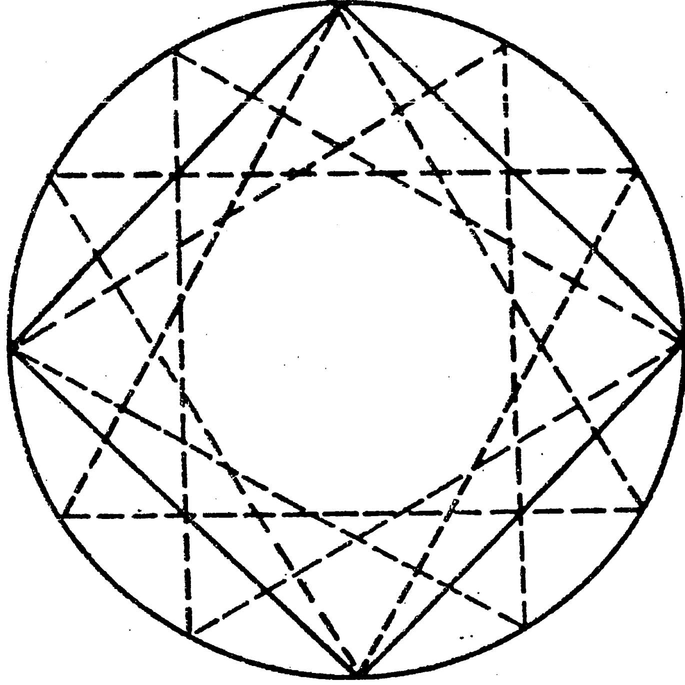
kuşağı, zaman, uzay ve sayıdan meydana gelen kozmik varlığın üç esas şartı tarafından bölümlere ayrılmıştır. Kuşağın oniki burca ve niteliksel yönlere ayrılması, evrendeki ruhsal ilkeyi gösteren en direkt sembol olarak uzayın nitelenmesinin ve onun dairesel hareketin belirsizliğinden, belirginliğe çıkarılmasının ve zamanın ölçülmesinin sorumlusu olan güneşe bağlıdır. Güneşin yıllık hareketi ve yolu, uzayı iki gündönümü ve iki ekinoksa (gün-tün eşitliği) tekabül eden dört ana yöne ayırır. (Bak. Şekil-9). Kuşak dairesi üzerinde bu dört nokta belirlendiğinde, daire doğal olarak üçlü ve sekizli bölmeye sahip olduğu için, diğer sekiz nokta otomatik olarak belirlenmiş olur. Karenin her köşesine iki karşıt nokta tekabül eder, böylece daire oniki parçaya ayrılmış olur. (Bak. Şekil 10).



Şekil 9. Ekliptik

Burçlar kuşağının asıl sayısı olan 12, 3 ve 4'ün çarpımından meydana gelir. Geleneksel olarak algılandığında bu sayılar, Küllî Tabiat'ın, birleşerek elementleri meydana getiren etken (sıcak ve soğuk) ve edilgen (kuruluk ve nemlilik) niteliklere ayrılmasını ve Küllî Nefs'in üç önemli eğilimini sembolize eder-

ler. Küllî Nefs'in eğilimleri şunlardır: (1) İlkeden uzaklaşma hareketi, (2) Yatay genişleme, (3) Tekrar ilkeye dönme. O halde 12 burç, sayısal sembolizmlerinde, evrenî yöneten ilkenin tümünü içerirler.[3]



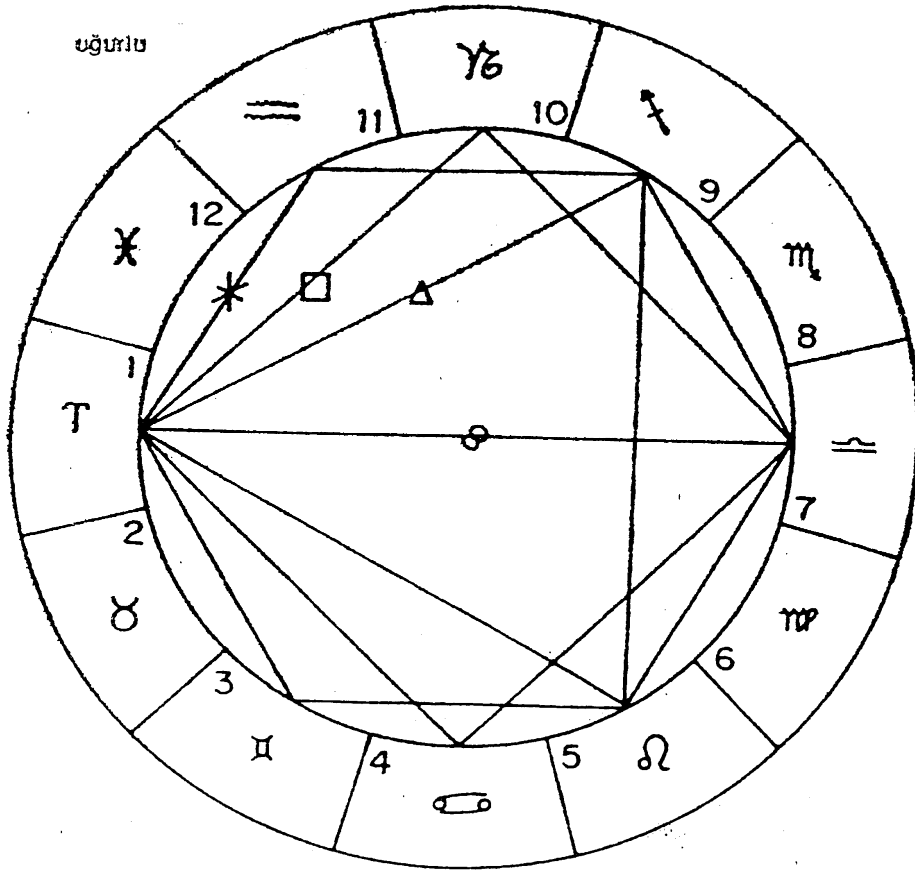
Şekil 10. Dairenin onikiye ayrılması.

Her burç, diğer burçlarla çeşitli ilişkiler içindedir. Bunlardan en önemlisi üçgen ve kare ilişkisidir. (Bak. Şekil 11).[4]

«Bu birleşme veya çoğalma sonucunda üçgen ilişkisinde bulunan bütün zodyak noktalarının unsur yapısı aynıdır, ancak Ruh'un üçlülüğünden doğan sıfatlarla ayrılırlar. Kare ilişkisinde bulunan bütün noktalar da aynı manevî-ruhî sıfatı haizdirler. Ancak bunlar da unsurlardan gelen zıtlıklarla ayrılırlar.»[5]

Burçlar arasındaki ilişki, birbiriyle yaptığı açıya bağlıdır, dik açı ayrılır, 180 derece karşıtlık 120 derece tam sentez ve 60 derece ilgi anlamına gelir. Şekil

12'de gösterildiği gibi birbirlerine simetrik bir şekilde bağlanabilirler.[6] Dikey olarak birleştirilen burçlar gece ve gündüzün eşit olduğu noktadan eşit uzaklıktadırlar ve birinin gündüz saatleri diğerinin gece saatlerine eşit olduğu için eşit kuvvettedirler. Yatay olarak birleştirilenlerin kursları birbirine tekabül eder, çünkü gece ve gündüz saatleri birbirine eşittir ve ekvatora ufuktan yükseklikleri aynıdır.

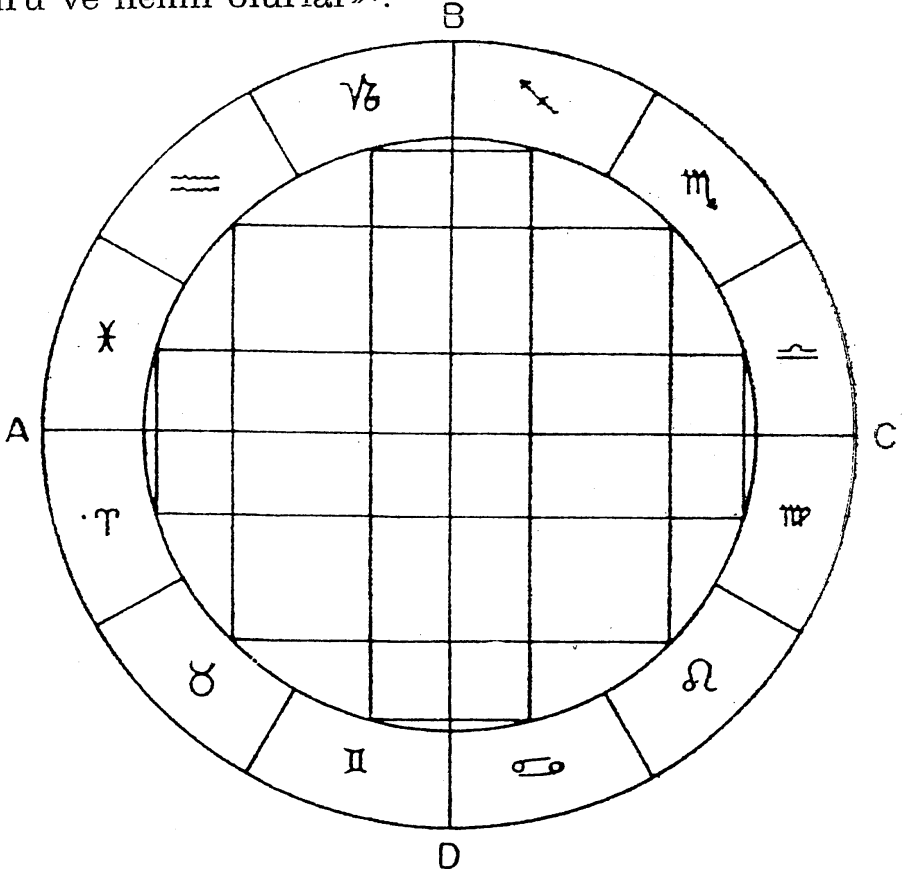


Şekil 11 — Zodyak sembolleri arasındaki ilişkiler

Kozmik eğilimlerin belirsiz bir karmaşıklığa, fakat başlı başına bir sadelik örüntüsüne dönüşmesini sembolize eden burçlar arasındaki bu ilişki, burçların dünyevi niteliklerle olan ilişkisi ile tamamlanır. Her şeyden önce, burçların kendileri, astrolojinin, bir bütün olan kozmos anlayışına göre evrenin her tarafın-

dan tezahür eden belirli niteliklere sahiptirler. El-Birunî şöyle diyor:

«Eğer burçlar, birincisi üste, ikincisi alta gelecek şekilde sonuna dek sıralanıp; iki sıra halinde yazılsa, bütün üst sıradakiler sıcak, alt sıradakiler ise soğuk olur. Bu şekilde ayarlanan çiftler de değişmez olarak kuru ve nemli olurlar»[7].



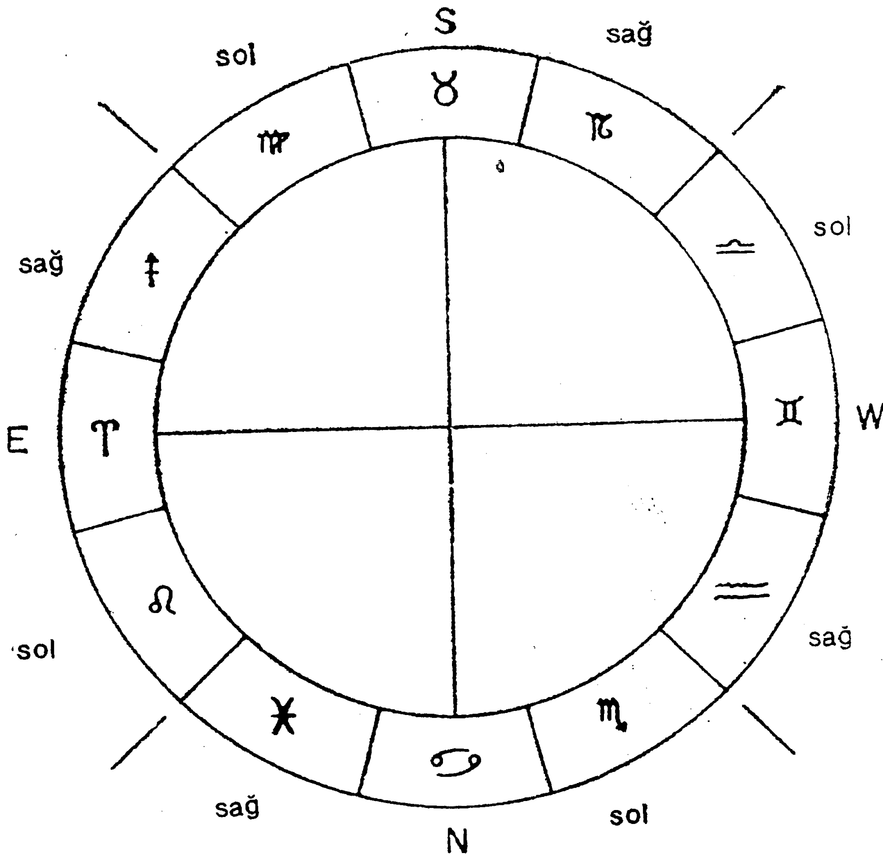
Şekil 12 — Eşit güçteki burçlar ve kursları birbirine tekabül eden burçlar. Dik çizgiler eş kuvvetteki, yatay çizgiler ise kursları tekabül eden burçları birleştirir. ADC: Kuzey yarı; CBA: Güney yarı; DAB: Üst yarı; BCD: Alt yarı.

	Kuru	Nemli	Kuru	Nemli	Kuru	Nemli
Sıcak	Koç	İkizler	Aslan	Terazi	Yay	Kova
Soğuk	Boğa	Yengeç	Sünbüle	Akrep	Oğlak	Balık

Tablo IV. — Dört nitelik ve Zodyak Sembolleri

Dört kozmik nitelikle bu ana ilişkiye sahip olan burçlar, doğal olarak, kendileri bu niteliklerin birleşmesinden meydana gelen kozmik tezahürlerin tümüyle ilişki içindedirler. Bu birleştirmeler sınırsız olduğu için çıkarılacak olan benzetmeler ve burçlar da sınırsızdır. Bununla birlikte, bizim buradaki amacımız için sadece önemli bir kaç ilişkiyi anmak yeterli olacaktır.

Dünyevî varlığa nazaran, burçlarla pusulanın dört esas yönü arasındaki ilişki, «kutsal coğrafya»nın rolü ve kutsal yazıtlar, tapınakların mimarisi ve «kozmosun anatomisi» bilgisine dayanan diğer yapılarla olan ilgi nedeniyle çok önemlidir. El-Biruni bu ilişkiyi Şekil 13'teki gibi sunar ve yönlerle birlikte burçların uğurlu ve uğursuz yönlerini de şekilde gösterir[8].

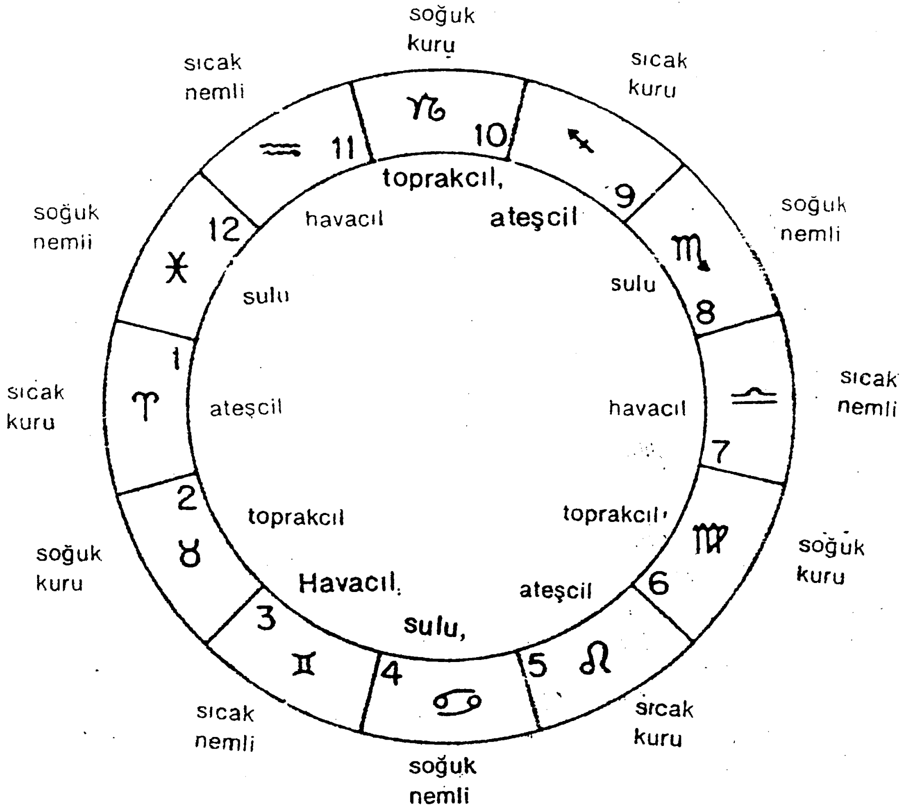


Şekil 13 — Burçlar ve yönler.

Burçların rüzgârlarla olan ilişkisi, yönlerle olan ilişkisi gibidir. Belirli bir burçla ilişkisi olan yönden gelen bir rüzgârın, kendisi de bu burca bağlı olarak kabul edilir; yani Doğu rüzgârı koç burcu ile, Batı ikizler ile, Güney Boğa ve kuzey yengeç ile ilişkilidir. Aynı şekilde ara yönler de, bu ilişkiye tabidirler. Örneğin bir Güney-Doğu rüzgârı, Güney veya Doğuya yakın olmasına bağlı olarak sünbüle veya yay burcuna bağlıdır»[9].

Dört elementin ve dört niteliğin birleşmesinden oluşan üç varlık âlemi de burçlarla yakından ilgilidirler. El-Biruni bu ilişkiyi aşağıdaki şekilde anlatır:

«Birinci üçlü takım, hepsi doğasında ateşcil, ağır ve solgun olan Koç, Arslan ve Yay burçlarından oluşur. Fakat bunların herbirinin özel nüfuz alanı farklıdır: Koç burcununki genel kullanımıyla ateş, arasındaki mineral ve bitkilerde var olan, yay burcununki ise hayvanların kalbinden vücuduna yayılan ateştir.



Şekil 14 — Burçlar, elementler ve mizaçlar.

Boğa, sünbüle ve oğlak burçlarından oluşan ikinci üçlü takım toprakcıldır ve verimlidir. Onun etkisi şu şekilde yorumlanabilir. Boğa burcu, ekilmemiş meralardan, sünbüle burcu ne tohumu ve ne de yemişi olmayan bitkiler ve küçük ağaçlardan, oğlak burcu ise ekilen bitkilerden, uzun ve büyük ağaçlardan sorumludur.

İkizler, Terazi ve Kova burçları, mizaçları havacıl olan ve dışarıya rüzgârları gönderen üçüncü üçlü takımı meydana getirirler. Ayrıntıya inecek olursak, ikizler burcu hayatı üreten ve devam ettiren yavaş hava, terazi ağaçları büyütüp, gübreleyen ve meyveler üretmeye yarayan hava, kova ise tahrip edici fırtınalar ile tanımlanır.

Dördüncü üçlü takım olan yengeç, akrep ve balık burçları tesirlerinde sulu (watery) durlar. Yengeç, tatlı temiz suya, akrep bulanık suya, balık ise pis kokulu, tatsız ve alkalik suya delalet eder.

(Bunların yılın mevsimleri ve insan yaşamının çeşitli devreleri ile olan ilişkisine gelince) Koç, Boğa ve ikizler burçları, ilkbahara aittirler, değişkendirler. çocukluk devresini, doğuyu ve doğu rüzgârını, gece ve gündüzün ilk saatlerini yönetirler. Yengeç, arslan ve sünbüle burçları yaz mevsimine aittirler, durgundurlar, gençlik dönemini, güneyi ve güney rüzgârını ve ikinci saati yönetirler. Terazi, akrep, yay burçları sonbahara aittirler ve değişkendirler, olgunluk dönemini batı ve batı rüzgârını ve üçüncü saati yönetirler. Oğlak, kova ve balık burçları ise kışa aittirler ve barışçıdırlar, yaşlılık dönemini, kuzeyi ve kuzey rüzgârını ve dördüncü saati yönetirler.».[10]

Bütün evreni kendinde içeren insan (mikrokozm) da dört nitelikten meydana gelmiştir ve burçlarla birçok benzerliklere sahiptir ki bu benzerlikler ortaçağ İslâm tıb biliminin belirli bir bölümünü meydana getirir. Bu ilişki, yoğun bir tefekkür perspektifine sahip olduğu için, Mahmud Şebisteri'nin **Gülşen-i Raz**

ve Abd'ül Kerim el-Cilî'nin **el-İnsan el-Kâmil'**i gibi birçok sufi risalelerinde de kullanılmıştır. Elbette ki bu «elementsel» ilişki, mikrokozmun fiziksel yönünün devamını sağlayan vücut salgıları ile burçlar arasındadır. El-Biruni'nin de dediği gibi:

«Burçların kuru veya nemli, hangi etkin özelliğe sahip olduğu bilindiği zaman, hangi burcun vücudun hangi sıvısına ve dünyadaki hangi elemente benzediğini tesbit etmek zor olmayacaktır. Sıcak ve kuru olan her burç, ateş ve safra ile, her sıcak ve nemli olan hava ve kan ile, her soğuk ve nemli olan burç ise su ve balgam ile ilişkilidir»[11]

Burçlar aynı zamanda vücudun bölümleri ile de ilgilidirler ve onların makrokozmik karşılıklarını oluştururlar, diyebiliriz. El-Biruni bu konuda şunları yazar:

«Aşağıda vücudun çeşitli parçalarının farklı burçlarla olan ilişkisi yer almaktadır: Yüz ve baş koç burcu ile boyun ve nefes borusu boğa burcu, ile kollar ve eller ikizler burcu ile, göğüs, memeler, yanlar ve akciğerler yengeç burcu ile, kalb Arslan burcu ile, rahim ve içindekiler sünbüle borcu ile, sırt ve kalçalar terazi burcu ile, tenasül uzuvları akrep burcu ile, uyluklar yay burcu ile, dizler oğlak burcu ile baldırlar kova burcu ile, ayaklar ve topuklar ise balık burcu ile ilgilidirler»[12]

İnsan vücudunun parçaları ve salgılarının burçlara bağlı olması gibi, geleneksel tıpta vücuttaki nitelik ve salgıların dengesizliği nedeniyle ortaya çıktığına inanılan, vücuttaki hastalıklar da semavi akretiplerine bağlıdırlar. El-Biruni bu iki alan arasındaki mütekabiliyetleri gösteren ayrıntılı tablolar verir ve okuyucuyu «Burçların, insan vücudundaki şekil, cilt ve yüz ve benzeri organlardaki hastalıkları içerdiği...»[13] konusunda temin eder.

Kozmos ile burçlar arasındaki benzerlikler daha da ileriye götürülebilir. Fakat, burçların tefekkürle il-

gili asıl sembolizmini göstermek için yeteri kadar söz sarfedildi. Kozmosun uzayı dışında «duran» burçlar, kozmik tezahürlerin «arketip alanıdır.» Metakozmik olan Tanrı (Pure Being), burçlar tarafından gizlenmiştir, fakat aynı zamanda O'nun kutuplaşması, onlar tarafından ortaya konur. Burçlar, evrensel tabiatın (Tabiat el-küll) dört niteliğini ve Ruh'un üç önemli eğilimini içerirler. Bu nedenle dünyada gözlediğimiz bütün tabiat tezahürlerinin arketiplerini, veya «idea»larını da içerirler.

Dünyasal bölge ile arketipler dünyası arasında, düşünsel bakış açısıyla, akl'ın makrokozmik yönüyle çeşitli tarzlarını oluşturduğunu söyleyebileceğimiz gezegenler yer alır.[14] Onlar «dünyasal çevre ile arketiplerin değişmez dünyası arasındaki kozmik aracıdırlar».[15] Veya El-Biruni'nin dediği gibi «(onlar) kendi etkilerine boyun eğmiş olan cisimlerin tabiatını değiştiren ruhsal güçlerdir...»[16]. Aynı şekilde, gezegenlerin yörüngeleri (felekler) de hem maddi ve hem de daha yüce (subtle) iki dünyaya ait olan bir ara-alan oluştururlar.[17] Gezegenler, aracılar olarak, evrendeki belli başlı nitelikleri arketipler dünyasından yeryüzüne «iletirler». Böylece onlar da, burçlar gibi, faydalı ve zararlı bazı nitelikler ve aktif-pasif, erkek-dişi, Doğu-Batı gibi diğer kozmik kutuplaşmalarla özdeştirler. El-Biruni'nin kelimeleriyle:

«Güneş ve üç üstün gezegenin hepsi erkektirler. Bunların arasından Satürn hadım edilmiş gibidir. Venüs ve Ay dişidirler. Merkür ise erkek gezegenlere yakın olduğunda erkek, dişilere yakın olduğunda dişi olan bir ikicinslidir (hermaphrodite) yalnız kaldığında ise erkek tabiatında olur. Bazıları Mars'ın dişi olduğunu söylerler. Fakat bu fikir kabul edilmemiştir».[18]

Daha önce gezegenlerin, yedi iklimle olan ilişkisinden bahsetmiştik. El-Biruni aynı zamanda onların dünyasal çevrenin, tarımsal faktörler, mineraller, tür-

ler, bitkiler ve hayvanlardan tutun da insan vücudu, psikoloji, mimari ve dinî ve millî kurumlara kadar çeşitli yönleriyle olan ilgisini de ayrıntılı bir şekilde anlatır.[19] Örneğin gezegenlerin bitkilerle olan ilgisi hakkında, el-Biruni şunları yazar:

«Aynı şekilde, bir bitkinin çeşitli organları farklı gezegenlere dağıtılmıştır. Yani, bir ağacın gövdesi Güneş'e, kökleri Satürn'e, dikenleri, ince dalları ve kabukları Mars'a, çiçekleri Venüs'e, meyvesi Jüpiter'e, yaprakları Ay'a ve tohumu Merkür'e tahsis edilmiştir. Kavun gibi bir meyve veren bir bitkide bile, bütünü oluşturan parçalar çeşitli gezegenler arasında paylaşılmıştır; bitkinin kendisi ve meyvenin etli kısmı güneş'e nemi Ay'a, kabuğu Satürn'e, renk ve kokusu Venüs'e, tadı Jüpiter'e, tohumu (çekirdeği) Merkür'e ve çekirdeğin kabuğu ve şekli Mars'a aittir».[20]

Diğer varlık alemleriyle de buna benzer bir ilişki mevcuttur. Evrendeki her şeyin varlığını, İslâm'da «Muhammed'in ışığı veya gerçekliği», **el-nur el-Muhammediye** veya **el-hakikat el-Muhammediye** ile özdeşleştiren evrensel akl'a (akl el-küllî) borçlu olmasına benzer bir şekilde, akl'ın makrokozmik tezahürleri olan gezegenler de bütün dünyasal varlıklar üzerinde bir tahakküme sahiptirler.[21]

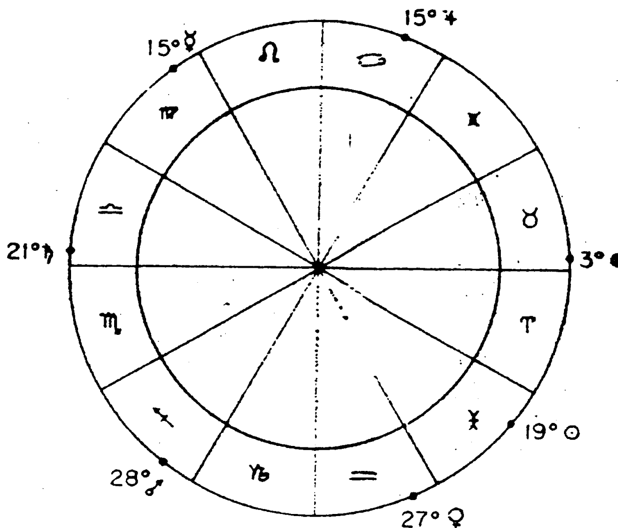
Gezegenlerin, burçlara nazaran bir «konak» (domiciline), yücelme (şeref) ve keder (hubut) yerleri vardır. Gezegenlerin en yüksek güce sahip olduğu yerler şekil-15'de verilmiştir.[22] Birçok Müslüman ve Hindu astronomların aksine el-Biruni, ay yörüngesinin ekliptiği kestiği noktaların veya «yılanın başı ve kuyruğu»nun gezegenlerle aynı etkiye sahip olduğunu dikkate almaz ve onların kozmolojik sembolizmine değinmez.[23] Bilinen yedi gezegeni yeterli görür. Bununla birlikte, el-Biruni'nin ekliptiği kesen noktaları kabul etmemesine rağmen, yücelme (exaltation) yerlerini gösteren tabloda, manzarayı gününün Hindu ve Müslüman uygulamalarına yakınlaştıracak şekilde, «yıla-

nın başı» ve «kuyruğu»nun konumlarını da vermesi ilginçtir.[24]

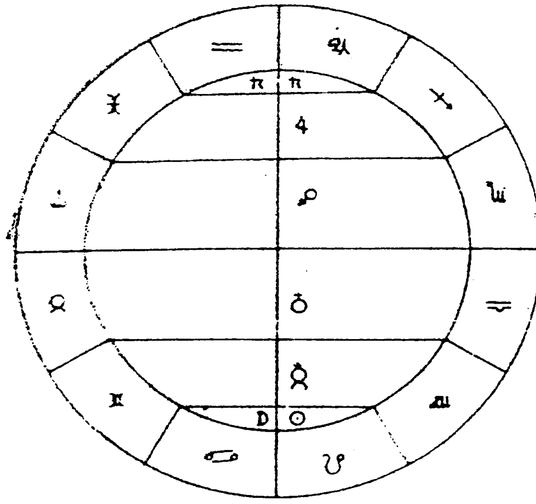
Tablo V. ve Şekil 15 ve 16'da, gezegenlerin arketipler dünyasına, yani burçlara nasıl bağlandığı görülmektedir. Gezegenler ve diğer bütün dünyasal varlıklar kökenlerini ancak orada bulabilirler ve onların önemi ancak orada anlaşılabilir. Burçların değişmeyen dünyasına başvurulmazsa, gezegenlerin hareketi anlamsız hale gelir; diğer bütün her şey gibi gezegenler de, ancak kendilerinin bir tezahürünü oluşturdukları **ilke**'ye (principle) yansıtıldıkları zaman anlam kazanırlar.

Satürn	Terazi burcundan		21°
Jüpiter	Yengeç	»	15°
Mars	Oğlak	»	28°
Güneş	Koç	»	19°
Venüs	Balık	»	27°
Merkür	Sünbüle	»	15°
Ay	Boğa	»	3°
«Yılan'ın başı»	İkizler	»	3°
«Yılanın kuyruğu»	Yay	»	3°

Tablo V. — Gezegenlerin yücelme ve kederleri (The exaltation and Depression of Planets)



Şekil 15 — Gezegenlerin konakları (domicine).



Şekil 16 — Gezegenlerin yücelme (exaltation) ve keder (depression) yerleri. Her iki şekildeki konakların simetrisi esas çapa nazarandır. Halbuki yücelme ve keder yerlerinin simetrisi burçlar kuşağına nazarandır. Bu nedenle konakların eksensel simetrisinden daha az gerçek olmamasına rağmen, ondan daha az belirgindir.

Güneş'ten başka, sabit yıldızlar feleğinde gözlendiği şekliyle, dünya çevresindeki hareketi yaklaşık olarak bir daire şeklinde olan tek gök cismi Ay'dır. Evrendeki dişil ilkeyi sembolize eden Ay, gökleri pasif bir şekilde ölçer, halbuki Güneş aktif ve eril bir şekilde ölçer[25]. Yeryüzüne en yakın gezegen olarak Ay, gökler ve dünyasal alan arasında bir aracı gibi etkinlik gösterir. Böylece Ay'ın konakları, gezegen yörüngelerinde ve burçlar dünyasında tezahür eden aklın bütün yönlerini kendilerinde birleştirirler. Burada yer alan sayısal sembolizm, ilişkiyi daha da açığa kavuşturur. Ay'ın konaklarının sayısı yani 28, (7-6-5-4-3-2-1)'e, yani gezegenlerin sayısının toplamına eşittir[26]. Bundan başka, bu 28 konak, ilahi kelâmın dili ve ilahi nefes'in (nefes el-rahman) ifade edilişi olan arap al-

fabesinin 28 harfinin makrokozmik karşılıklarını oluşturmaktadır. O halde evren de, Allah'ın kutsal kitabındaki vahy gibi, ilahi kelâmın bir tezahürü ve ilahi mucizelerin vahyolunduğu bir kitap gibi telakki edilebilir. Ay'ın konaklarının İslâm astrolojişindeki önemi, özellikle sufiliğin belirli alanlarındaki ilahi isimler bilimi ile ilişkisi gözönünde bulundurulurlarsa, tartışılamaz. Bununla birlikte Ay'ın kendisi, medeniyetin yazısı ile uyum içinde olacak şekilde ana-erkil yönün vurgulandığı Hindu kozmolojisine nazaran, ata-erkil geleneğin vurgulandığı İslâm'da o kadar büyük bir öneme sahip değildir. Bundan başka, İslâm astrolojisinde Ay'ın dünyasal görüngülerle, eşyanın yükselip yok olması veya çürümesi ile bir ilgisi olduğu konusu da anılmalıdır. El-Biruni'nin dediği gibi:

«Fizik öğrencileri, omurilik, beyin, yumurtalar ve birçok maddenin, Ayışığının artması ve azalması ile artıp azaldığını bilirler; testi ve fıçılardaki şarabın çökerek yoğunlaştığını; Ayışığının arttığı zamanlarda kanın vücudun dış uzuvlarına, azaldığı zamanlarda ise tekrar vücudun iç bölgelerine çekildiğini bilirler.»[27]

Ay, meteorolojik olayları da etkiler. El-Biruni bu etkileri ayrıntılı bir şekilde anlatır, örneğin **enva'** terimi yağmurlarla benzerliğe sahiptir, çünkü ikisinin de ortaya çıkışları, batıda sabahleyin ayın konak durumu ile ilgilidir, halbuki **bevahir** rüzgarlara tekabül eder ve yağmurdan başka zamanlarla, sabahları ay konağının ışınlardan kaçtığı zamanla ilgilidir.»[28]

Ay iki önemli özelliğe sahiptir, birincisi yeryüzünde, kadınların regl periyodları gibi, «anneliğe ait» süreçleri yöneten dişil ilkenin sembolü, ikincisi ise «kozmik hafıza» olması. Bu son perspektiften ele alındığı zaman Ay, 28 konağı ile bütün kozmosu kendinde birleştirir ve böylece kendisi evrenin arketipi olan evrensel insanın (insan el-kamil) sembolü haline gelir. İşte bu nedenle, bazı sufiler Ay'ı, içsel gerçekliğiyle,

bütün kozmik niteliklerin kendinde toplandığı ve evrendeki tezahürlerin kökeni ve amacı olan evrensel insan (insan el-kamil) olarak nitelikleri Muhammed (s.a.v.) ile özdeşleştirmişlerdir.

El-Biruni ve Astroloji İle İlgili Tutumu

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız astrolojinin metafizik tabanı ile ilgili konular el-Biruni'nin günümüze kadar ulaşan eserlerin hiçbirinde açık bir şekilde yer almaz; hatta onun, İbn Arabi ve diğer sufilerin anladığı şekilde, astrolojinin sembolik öneminden haberdar olduğu da tartışılır. Bu, onun, astroloji gibi Hermetizm'in bir branşı olan simyaya karşı çıkışından da anlaşılabilir. Bununla birlikte, el-Biruni'nin en büyük Müslüman astrologlarından biri olduğu kesindir, bu nedenle astrolojinin bakış açısına karşı sempati duyduğu da kabul edilmelidir. «Onun sonuna dek astrolojiye bağlı olduğunu, hatta kendi sorunlarında ona başvurduğunu ve en büyük astrolog olarak ün saldığını kesinlikle biliyoruz.[29] Aşağıdakileri söylerken, el-Biruni'nin diğer astrologlara pek güven duymadığı da bir gerçektir: «Çoğu kişiye göre yıldızların idaresi pozitif bilimlere girer, halbuki benim onların sonuçlarına ve bilime olan inancım onların en az inananına benzer.».[30] Fakat burada O, kendisinin çok iyi bildiği astroloji hakkında değil, onun bazı uygulayıcıları hakkında şüpheye düştüğünü belirtiyor. O halde, el-Biruni'nin bu alanla ilgili tutumunu tesbit etmek için, onun astrolojinin bölümlerini ayrıntılı bir şekilde anlattığı bir eserine bakmak daha yararlı olacaktır:

«Evrendeki elementlerin sayısı kadar çok astroloji sınıflaması vardır. Bunlar basit veya bileşik olabilir ve ikisinde de gezegenlerin etkisi aktiftir. Bunlardan birinci grup, bütününde, bu tür etkiye ve hiçbir değiş-

meye boyun eğmezler. Sadece birbirleriyle karşılaştıkları zaman, birbirlerine karşılıklı olarak düşman oldukları için didiştikleri zaman müstesnadır. Bu tür katıp karıştırma yerin yüzeyinde meydana gelir, fakat yalnız güneş ışınlarının ısısı ile tamamlanabilir. Böylece dört elementin hepsi birleşir ve Yüzey çatlaklarının varlığı nedeniyle sızan ışınlarının gücü ölçüsünde genişleyebilen gezegenlerin aksiyonu için tesbit edilen yer olur. Daha sonra bu ışınlar tekrar geri dönerler ve beraberlerinde meydana getirdikleri su buharını tavırlar ve yerden bu hareketin gücünün zayıflayacağı bir noktaya varıncaya dek yükselirler. Bu hareket ve dalgalanış, sonuçta meydana gelen olay geçici de olsa sürekli de olsa tabiattaki bütün felâketlerin nedenidir.

O halde, atmosfer hareketlerine bağlı olarak meydana gelen sıcaklık, soğukluk, ılıklık, nem, kuruluk şeklinde veya rüzgârlar tarafından taşınan nemin çeşitli şekilleri olan bulut, yağmur, kar halinde beliren, gökgürültüsü, sert şaklamalar, gümbürtüler gibi havada duyulan herşey; şimşek, yıldırım, gökkuşağı, hale, meteorlar gibi gökte görülen şeyler ve düşen yıldızlar, kuyruklu yıldızlar ve benzer görüngüler; yeryüzünde çökme, sarsıntı şeklinde ve suda tufan, akıntı, gel-git olayları, bora şeklinde ortaya çıkan bütün olaylar astrolojinin ilk bölümünün asıl konusunu teşkil ederler. Bu olaylar sürekli değildirler veya seyrek olarak öyledirler; yağmur, kar, kayan yıldızlar, ve depremler bunların arasından en sürekli olanlarıdırlar; eğer bunlar çok yaygın olmasalar, bir noktada yoğunlaşmaları çok feci bir sonuca yol açabilirdi.

İkinci bölüm, hayvanlar ve bitkilerde görüldüğü gibi, bileşik elementlerle ilgili olanıdır. Bu da topluluğun tümünü, diğeri sadece bir bölümünü etkileyen olmak üzere iki bölümdür. Kuraklık ve mahsül azlığı nedeniyle ortaya çıkan kıtlık, ülkeden ülkeye yayılan veba

ve taun gibi salgın hastalıklar birinci bölüme örnek olarak verilebilir.

İkincisi daha yereldir ve görüntüleri daha yaygındır; savaşlar, güç karşılaşmaları, bir topraktan diğerine hakimiyet değişmesi, kralların değişmesi, devrimler, yeni din ve mezheplerin ortaya çıkması gibi fiziksel olaylar deneniyle meydana gelir. Bu yüzden bu bölüm çok uzundur ve bu iki çeşitleme en önemli bölümlerdendir.

Üçüncü bölüm, özellikle insan tekinin çevresi veya hayatı boyunca onu ve ondan önceki ve sonraki, nesilleri etkileyen olaylarla ilgilidir. Halbuki dördüncü bölüm insan etkinlikleri ve meslekleri ile ilgilidir. Bütün bunlar «mabadi» (sonrası) basit olan başlangıçlar ve kökenler üzerinde kurulmuştur.

Bunlardan başka, bu tür köklerin bilinmediği beşinci bir bölüm vardır. Burada astroloji, kendi sınırlarını aşan, problemlerin çözülmesinin imkânsız olduğunun teslim edildiği ve maddenin özel bir taban için evrensel aslından uzaklaştığı bir noktaya ulaşır. Bir tarafta astrologun, diğer tarafta sihirbazın yer aldığı bu sınır aşıldığında, yıldızlar onlarla birlikte anılsa bile astroloji ile hiçbir ilgisi olmayan bir kehânet ve fal dünyasına girilir.»[31]

Pasaj kendi kendini açıklamaktadır; bir kısmını doğru bir kısmını yanlış olarak kabul edip o bilimi belirli bölümlere ayırmasından sonra, el-Biruni'nin astrolojiye inandığını ispatlamaya çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Bundan başka, biz el-Biruni'yi astrolojik perspektifle özdeşleştirmemizde kendimizi haklı görüyoruz, çünkü onun **Elements of Astrology**si bu konuda yüzyıllar boyu standart bir kaynak idi. Bununla birlikte şaşırtıcı olan nokta el-Biruni'nin Hermetizmin pasif veya «toprakcıl» yönü olan simyayı reddetmesine rağmen, onun aktif ve «göksel» yönü olan astrolojiyi tamamen kabul etmesidir.

Astrolojinin el-Biruni tarafından kabul edilmesi-

nin, veya daha genel olarak onun İslâm perspektifine girmesinin sebebi, bu çok eski bilgi şeklinin birleştirici bir bakış açısına sahip olmasıdır. Bu perspektif, Tanrının (Pure Being) kozmik görüngülerin arketiplerini oluşturan burçlar kuşağının niteliklerinde kutuplaşması (polarization) fikrine dayanmaktadır. Bu arketipler, aracı gezegen yörüngeleri (felekleri) tarafından «iletilirler». Son yörünge, bütün kozmik nitelikleri birleştiren ve «kozmik hafıza» olarak bu nitelikleri dünyasal alana ileten Ay'ın yörüngesidir. Yeryüzünde bulunan bütün nitelikler, tabiattaki bütün görüngülerin sebebi olan göklerdeki akretiplerin yansımalarıdır.

Astrolojide uzaysal ve zamana ait bütün tezahür dairesi, bütün tezahürleri üstünde yer alan tek ilkenin esasında var olan bir olasılıklar dizisi olarak görülür. Bütün çeşitlilik, bütün farklılık ilahi Tevhid'den kaynaklanır. Bu özellikle, kozmosun, tek ilkeden kaynaklandığı görüşünün çok büyük bir öneme sahip olduğu İslâm kozmolojisinde geçerlidir. O halde, astroloji insanla Tanrı arasına bazı aracılar koymak suretiyle İslâm'ın belli bir yönüne aykırı da düşse, onun sembolik ve düşünceyle ilgili yönü, bütün çeşitliliğin tevhidden kaynaklandığını farketmek ve özel olanı evrensel olanda birleştirmek demek olan İslâm'ın asıl ruhuna uymaktadır. El-Biruni'nin astrolojinin sadece teknikleri konusunda uzman olmayıp, aynı zamanda onun perspektifine de sempati duyduğu konusu şüphe götürmez. Çünkü bütün gerçek İslâm adamları ve düşünürleri gibi, o da, tabiatın dışsal yönünün sürekli olarak tekrarladığı şekillerin çeşitliliğinin ardındaki birleştirici ilkeyi bulma çabası içindeydi.

onuncu bölüm

EL-BİRUNİ'NİN FELSEFE VE ÖĞRENİMLE İLGİLİ TUTUMU

El-Biruni'nin felsefi yazılarının az oluşu, onu zamanın meşhur ekollerinden biriyle özdeşleştirmemizi zorlaştırır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu konuda çok az eseri günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte bize kadar ulaşan eserlerinden bir çok önemli sonuçlar çıkartabiliriz. Birincisi, onun el-Razi ve diğerlerinin Hermetik yazıları konusundaki yoğun ilgisi ve aynı zamanda onların dini görüşlerini eleştirmesi onu, İslâm ruhuna uygun olan İslâm öncesi «hikmet» türlerini kabul etmekle birlikte, İslâm esaslarına bağlı biri olarak karşımıza çıkarıyor. El-Biruni'nin, İslâm'ın belirli boyutlarına giren Hermetik Neo-Pisagoryen öğretinin sembolik yönüyle de ilgilenmediği kesindir.

El-Biruni, Peripatetiklerin ve bunun yanısıra Eflatun ve Pisagor'un İskenderyen takipçilerinin felsefesini yakından bilmektedir. Direkt bu konuyla ilgili eseri bulunmamasına rağmen, İbn Sina'ya yazdığı, bize kadar ulaşan mektuplar, Aristotelyen tabiat felsefesini en sert biçimde eleştiren İslâm kritiklerindendir[1]. Ortaçağ boyunca İslâm dünyasında Aristo'ya karşı yapılan eleştirilerin çoğu, Rönesans Avrupa'sındaki gibi, Aristotelyen ontolojiyi yeterince değerlendirmeme veya onun tabiat felsefesinden duyulan

tatminsizlik nedeniyle ortaya çıkmamıştır. —Daha çok, bu tür eleştiriler, peripatetik felsefeyi, rasyonalizme çok önem verip, kendi metafizik esasını unutarak mantığın (reason) aklî sezgiyi akıcılaştırmak yerine onu engeller niteliğe büründüğü bir «aşağı seviye'den hakikat» (lesser truth) olarak algılayan sufiler tarafından yapılmıştır. Bundan başka İslâm'da peripatetik felsefenin eleştirmesine neden olan iki kaynak daha vardır. Birincisi Eş'ari ve el-Biruni'den bir asır sonra rasyonalistlerin «yıkımını» tamamlayan İmam el-Gazali gibi ilahiyatçılardır (teolog); daha az rastlanan ikinci kaynak ise gerek rasyonel delilller öne sürerek rasyonel yapısındaki eksikliklere işaret etmek şeklinde —Örneğin, İbn Sina'nın Stageyralı'nın hareket teorisini eleştiren doktrinleri— gerekse Aristo fiziğinin bazı yönlerini reddetmek için direkt olarak tabiatı gözlemek şeklinde olsun, Aristotelyen akıma karşı çıkanlardır. El-Biruni, Aristo felsefesinin bazı yönlerinin zayıflığını göstermek için kutsal kaynaklar, mantık ve gözleme dayanarak bu tür karşı koyma yollarının hepsini birleştirir, aynı zamanda Stageyralı'ya büyük bir saygı besler. Hatta çoğunlukla Aristo'dan çok, onun yanılmaz olduğuna inanan öğrencilerini eleştirir:

«Bu insanların sorunu Aristo'nun görüşlerinde bir yanlışlık ihtimali olmadığına inanıp, onun görüşlerine saygıda aşırı gitmeleridir. Halbuki onlar, Aristo'nun kendisinin yanlışlardan korunmuş ve masum olduğunu iddia etmediğini ve kapasitesi dahilinde en iyi şekilde teori geliştirmeye çalıştığını biliyorlar»[2].

El-Biruni'nin Aristo hakkındaki eleştirileri hem kozmolojik hem de astronomik ve fizikseldir ve peripatetik felsefenin kalbini oluşturan sorunlara değinir. Bunlardan dünyanın ebedi oluşu konusundaki eleştiriden daha önce bahsetmiştik. İlahiyatçılar(kelâmcılar) gibi el-Biruni de dünyanın ebediliği fikrinin Aristo felsefesinin en saçma ve İslâm görüşüne en ay-

kırı doktrini olduğuna inanır. Daha önce bu konuda Yunanlılara karşı John Philoponus (Yahya el-Nahvi) tarafından yapılan eleştiriyi destekler. İbn Sina'ya yazdığı mektuplardan birinde Ebu Reyhan şunları yazar:

«Yahya el-Nahvi'yi kimse düzenbazlıkla (yalancılıkla) suçlayamaz. Eğer bu lakaba müstehak biri varsa o da günahlarını düzenbazlık ve ikiyüzlülükle perdeleyen Aristo'dur. Sanırım Yahya'nın Proclus'un dünyanın ebediliği ile ilgili görüşlerini reddettiği kitabını ve bu kitabın Aristo'nun hilelerini nasıl açığa çıkarıp yıktığını görmediniz. Herhalde onun Aristo'nun kitapları ile ilgili anılarını da okumadınız. Ben zaman ve hareketin bir başlangıcı olduğuna inanıyor ve bu konuda Aristo'ya karşı çıkıyorum. Kendisi sonsuz bir varoluşun mümkün olmadığını kabul eden Aristo, nefsinin dünyevî vehimlerine uyarak bu görüşü ortaya attı ve bu ilk görüşünden vazgeçti.»[3]

El-Biruni İslâm ve diğer birçok dinin perspektifine uygun olarak bir çok dünyanın (alem) varolabileceğine inanır ve Aristo'nun görebildiğimiz dünyadan başkasının olamayacağı görüşüne karşı çıkar. İbn Sina'ya sorulan beşinci soruda şöyle der:

«Bir grup bilge (hükema)[4], bu dünyadan farklı tabiatta bir başka dünyanın varolmasının mümkün olduğu görüşündedir. Aristo onların fikirlerini nefretle karşıladı, halbuki onun bu nefreti zamansız ve gereksizdi. Çünkü biz eşyanın tabiatını ve elementleri ancak gözümüzle görerek onlar hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz; tıpkı kör doğan bir adamın görme duyusu ile ilgili bilgisinin diğer insanlardan duydukları ile sınırlı olması gibi ve eğer o adam işitme duyusuna da sahip olmasa idi dünyadaki renklerin yükseklik ve şekillerinin kendisiyle gözlenebildiği bir görme duyusunun varolduğunu bilemezdi. Özetleyecek olursak, eğer bu dünyadan farklı ve iki dünyayı birbirinden gizleyen bir berzahla ayrılmış olan başka bir

dünya varsa, bu ne gibi bir kötü sonuca yol açabilir?»[5]

İbn Sina ile yaptığı yazışmalarda el-Biruni bir çok defa, ortaçağ bilimlerinin iki temel konusu olan evdendeki tabii yerlerine ve göklerin dairesel hareketine bağlı olarak meydana gelen, nesnelerin ağırlıkları (gravity) ve hafiflikleri (levity) konusunu tartışır. İbn Sina'ya sorduğu ilk soruda şunları beyan eder:

«Gökler (eflak) ne merkeze doğru ne de merkezden uzaklaştıran bir harekete sahip olmadıkları için, Aristo göklerin ağırlık ve hafifliği konusunu onaylamamıştır. Bununla birlikte Aristo'nun bu muhakemesi istenilen sonuca ulaşmamıştır. Olasılık ve düşünce sınırları dahilinde göklerin, kendilerini merkeze doğru harekete geçirmeyen bir ağırlığa sahip olduğu düşünülebilir. Merkeze doğru itilmemelerinin sebebi ise göklerin herhangi bir bölümünün diğerine benzemesidir. Onların ağırlığına sahip olduğunu varsaydıktan sonra, onların merkeze doğru her çekilişlerinde kendilerine bağlı diğer parçalar tarafından önlendikleri söylenebilir. Ve şekilleri nedeniyle merkez çevresinde sabittirler. Göklerin bir hafifliğe (levity) sahip olduğu da söylenebilir, fakat bu hafiflik onların merkezden uzaklaşmalarına neden olmaz. Çünkü bu hareket ancak, gökler birbirinden ayrıldığı ve etraflarında onların sabit bir hal aldığı bir boşluk bulunduğu zaman gözlenebilir. Fakat göklerin parçalarının birbirinden ayrılmasının imkânsız olduğu ve bir boşluğun varolmasının saçma olduğu kesindir. Bu nedenle gökler kendileri sınırlı bir ateştirler ve ayrılma imkânı olmayan bir yere bağlanmışlardır. O halde göklerin ağırlık ve hafifliği Aristo'nun düşündüğü saçmalıklara bağlı değildir.»[6].

Buradan da anlaşıldığı gibi el-Biruni, Aristo'nun vardığı sonuçları değil muhakeme tarzını eleştirmektedir.

Ağırlık ve hafiflik konusunun eleştirisine bağlı olarak Ebu Reyḥan, peripatetiklerce kabul edilen elementlerin doğal yerleri nasyonunu reddeder:

«Her elementin kendi doğal mekanında bulunması gerekmez. Çünkü ağırlığın doğal yeri merkezdir, ve hafifliğin doğal yeri en dış çevredir. Fakat merkez bir noktadan başka bir şey değildir. Ve dünyanın bir parçasıdır. Dünyayı ne kadar küçük olarak algılasak da, onun merkeze sığmayacağı kesindir. En dış çevreye gelince, o hafif cisimleri kendine doğru çeken hayali bir alan yüzeyidir. Bundan başka, eğer biz suyun önündeki engelleri kaldırarak serbestçe akmasını sağlarsak, Şüphesiz merkeze ulaşacaktır. Bu nedenle suyun doğal mekânının, yerin yüzey olduğu iddiasının bir dayanağı yoktur. O halde hiç bir cismin doğal bir mekânı yoktur».[7]

Yunan astronomlarını takip eden Aristotelyenler göklerde dairesel, dünyasal bölgede ise doğrusal hareketin doğal olduğunu kabul ettiler. El-Biruni de astronomiyle ilgili eserlerinde Pisagor'a dek giden ve gök cisimlerinin hareketini dairesel diye çözümleyen Batlamyus geleneğini sürdürür. Fakat kendi zamanında evrensel olarak kabul edilen dairesel hareket ilkesini, yanlış olduğunu ima etmeksizin, mantık yönünden eleştirir. Daha önce olduğu gibi burada da Aristotelyenlerin vardığı sonuçları değil sonuçlara ulaşırken kulandıkları teknik ve yöntemleri eleştirir:

«Semavî cisimler için sadece dairesel hareketin mümkün olduğu söylenemez. Semavî cisimlerin öz ve doğaları nedeniyle doğrusal hareketin kaynağı olmaları muhtemeldir. Doğudan batıya, batıdan doğuya zorlama ile (kasrî) doğrusal harekette bulunan yıldızlar gibi, göklerin tesadüfi eseri dairesel hareketin kaynağı olmaları da muhtemeldir. Ve eğer birisi yıldızların tesadüfî harekette bulunmadıklarını, sadece dairesel harekete sahip olduklarını ve dairesel hare-

ketin bir karşıtı olmadığını söyleyecek olursa, bu sözlerin yalan olduğu cevabını veririz.»[8].

Ebu Reyhan, ortaçağ fiziğinin sınırlarıyla çatışmaksızın göklerin eliptik (oval) bir harekete sahip olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Aristo'yu yine bu noktada şöyle eleştirir:

«Aristo ikinci makalesinde, elips ve mercimek şeklindeki (lentil- shaped) figürlerin dairesel hareket için bir boşluğa ihtiyaç duyduğunu ve bir kürenin bu boşluğa ihtiyacı olmadığını belirtir. Fakat bu doğru değildir, çünkü eliptik şekil elipsin büyük ekseni etrafında dönmesi ile, mercimek şekli (lentil-shaped figure) ise elipsin küçük ekseni etrafında dönmesi ile meydana gelir. Bu şekilleri meydana getiren elipsin dönmesi sırasında kuraldışı bir terslik ortaya çıkar. Fakat Aristo bunu gözönünde bulundurmamıştır. Artık bu cisimler sadece kürenin dönme şartlarına bağlıdırlar. Çünkü eğer biz elipsin dönme eksenini, büyük eksen ve mercimeksel şeklin (lentil-shaped figure) dönme eksenini, küçük eksen yaparsak, onlar aynı küre gibi dönecekler ve bir boşluğa ihtiyaç duymayacaklardır. Bununla birlikte Aristo'nun karşı çıkışı ve hükmü, küçük ekseni hem eliptiğin hem de mercimeksel şeklin dönme ekseni yaptığımızda geçerli olmaktadır... Bu söylediklerim, benim göklerin küresel değil, eliptik olduğu yolundaki inancıma göredir. İlk görüşü çürütmek için bir çok araştırma yaptım. Fakat Ah şu mantıkçılar..!»[9]

El-Biruni, Muhammed Zekeriya el-Razi'nin atomistik öğretilerinden çok etkilenmiş ve onun fikirlerini peripatetiklere karşı kullanmıştır.[10] Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi, geleneksel atomizm sonlu ile sonsuz arasındaki süreksizliği vurgular. Atomizme karşı çıkan görüş ise onların süreklilik yönünü ele alır. Bu iki görüş aynı gerçeğin iki ayrı yönünü temsil eder, fakat mantıkî tartışma düzeyinde ikisi birbirine karşıt gibi gözükür. Bu nedenle tarih bo-

yunca bir ekol diğerine rasyonalist eleştiriler yöneltmiş gözükür. Ebu Reyhan bir çok ekolün öne sürdüğü fikirlerdeki zayıf noktalardan haberdardı. Hatta o, **hükema** adını verdiği Yunan filozoflarının «saçmalıklarının», karşı çıktıkları Müslüman teologlardan (mütekellimun) daha büyük olduğunu göstermeye çalışır:

«Aristo, bir cismin görülmeyen parçalara da sahip olduğunu söyleyen kelâmcıları neden kınıyor ve filozofların sesi kelâmsıların fikirlerinin rezaletinden daha büyük olduğu halde, cisimlerin bölünebilir olduğuna inanan filozofların sözlerini nasıl seçebiliyor? Çünkü cisimlerin birbirine ekli (connected) ve sonsuz sayıda bölünebilir olduğuna inanan filozoflara göre, hızlı hareket eden ve bir diğerine tabi olan bir cisim (mutaharrik-i ser-i lahik) kendinden önceki yavaş hareket eden cisme (mutaharrik-i beti-i sabık) dokunamaz. Eğer sonraki, aradaki uzaklığı aşabilirse takip eden önde gidene erişebilir ve o uzaklığı aşmak onun parçalarını da aşmayı gerektirir. Bu uzaklığın parçaları sonsuz olduğuna göre bu uzaklığın aşılacağı nasıl düşünülebilir? O halde hiç bir sonraki durum bir öncekine ulaşamaz.[11] Bu noktayı ispat etmek için bir örneğe ihtiyaç var. Eğer güneşle ay arasında belirli bir uzaklık varsa ve iki cisim de o uzaklıkta hareket ediyorsa, Ay'ın hareketi güneşten çok daha hızlı olduğu halde hiç bir zaman güneşe ulaşmaması gerekir. Fakat bu gerçek hayatta böyle değildir. Her ne kadar böyle bir olay, geometriciler arasında yaygın olan ve sonsuz sayıda bölünmeye dayanan görüşe tabi olanlarca utanç ve alçaklık olarak görülürse de, gözlem sonucu ayın güneşe yetiştiği tesbit edilmiştir. Filofozların başına gelen kelâmcıların başına gelenden daha utanç vericidir. O halde insan bu iki grubun başına gelenlerden nasıl kurtulabilir?»[12]

İbn Sina'nın sonsuz bölünmenin potansiyel olarak varolduğunu fakat bilfiil (actually) taşınamadı-

ğını belirttiği cevaba ek olarak el-Biruni şunları yazar:

«Ebu Ali İbn Sina bu cevabı, Muhammed ibn Zekeriya Razi'den öğrenmiş... Fakat sizin «bilfiil» (actually)'den neyi kasdettiğinizi anlayamadım. Çünkü göz damlasını ne kadar küçük parçalara ayırsanız da bahsettiğiniz o parçaya ulaşamazsınız. Bunun sebebi de o parçaya ulaşmadan önce gerçek bölünmenin imkânsız hale gelmesidir. Yine sizin görüşünüze göre karenin kenarı köşegenine eşit olmalıdır; eğer bunu inkâr ederseniz kendi görüşünüzü reddetmiş olursunuz. Yahut da parçalar arasında bir ayrımın bulunduğunu söyleyeceksiniz. Bu durumda ben de size bu ayrımın bölünemeyen parçalardan büyük mü küçük mü olduğunu soruyorum»[13].

Aristotelyen felsefeye el-Biruni tarafından yapılan eleştirilere diğer bir örnek de, değişmenin nasıl olduğu sorunudur. Ebu Reyhan şöyle der:

«Belirli nesnelerin bir diğerine dönüşmesine neden olan değişme nasıl meydana geliyor? Bu değişmenin sebebi birinin diğerine geçişmesi mi, yoksa bir nesnenin diğerinin bölgesine girerek, iki elementin karışımı sonucunda bir tek element imiş gibi görünmesi midir?»[14].

İbn Sina, Aristo gibi, bu sorulara, her şekle girebilen **hyle**'in (heyula) bir elementin şeklini bırakıp diğerini kabul ettiğini söyleyerek cevap verir. Örneğin su ile dolu bir testi ateşe konduğunda kırılır, çünkü su şeklini kabul eden **hyle**'in bir kısmı daha geniş bir alan kaplayan buhar şeklini kabul eder.

Aristotelyen cevapla tatmin olmayan el-Biruni şunları ekler:

«Değişmenin, bir maddenin elementlerinin diğerinin elementleri arasında dağılması sonucu meydana geldiğini söyleyen kişi, ısıtma sonucu cismin daha geniş bir alana yayıldığını söylemiyor. Aksine o ateşin elementlerinin çatlaklardan ve deliklerden diğer cis-

min içine girdiğini söylüyor. Bu nedenle ateşin elementleri diğer maddenin elementlerine eklenir ve iki cismin birbirine eklenmesi sonucunda toplamın miktarı artar; su ile dolu bir testi ateşe konduğunda, ateşin su ile birleşip onu genişletmesi ve testiyi kırması gibi. Bu olayın sebebi şudur: su likid (mayi) şekilden havaya dönüştüğünde eğer onu yoğunlaştırırsak tekrar su haline gelir. O halde, su gerçekten havaya dönüşse idi yoğunlaştırdığımızda tekrar su haline gelmezdi. Cismin ısıtma sonucu genişlemesi veya uzaması sorununa da cevap vermek zorundayız; bu cisimdeki uzama bir diğerinde kısalmaya neden olmalı ki dolu olan uzay boş kalmasın. Aksi takdirde bu fazladan uzama nasıl bertaraf edilebilir?»[15].

Buraya kadar değindiğimiz noktalar el- Biruni'nin Aristotelyen felsefeye karşı eşsiz bir eleştirmen olduğunu göstermeye yeter. El-Biruni sık sık peripatetiklerin kozmolojik öğretilerini benimser, fakat aynı zamanda o öğretinin dayandığı muhakemeyi (reasoning) eleştirir. Ona göre Aristocu'luğun kıyasî (syllogistic) ve rasyonalist yönleri ile kozmolojik doktrinleri arasındaki ayrım çok açıktır. O bu ayrımı, direkt olarak tabiatın dış tezahürlerini inceleyerek, aklı kullanarak ve kutsal kitaplarda indirilen gerçeklere bakarak değerlendirir. Bu kriterler onun, peripatetikler tarafından kullanılan mantıkî deliller ve ispatların çoğunu kabul etmeksizin Aristotelyen kozmolojinin bir çok esaslarını benimsemesini sağlar.

İslâm'da Öğrenmenin Önemi

El-Biruni'nin bir Müslüman olarak ne kadar samimi olduğunu daha önce tartışmıştık. Onun akideye bağlı olduğu ve İslâm ruhunun onun içine işlemiş olduğunda şüphe yoktur. Bir bilgin ve müellif olarak el-Biruni'nin incelemeleri, yaklaşık olarak Ortaçağ bi-

limlerinin hepsini kaplar ki, o bunların hepsine bir Müslüman olarak yaklaşmıştır. O, İslâm'a aykırı olduğuna inandığı bir şeye şiddetle karşı çıkar, Örneğin dünyanın ebediliği fikrine İslâm'a aykırı olduğu için karşı çıkar. Bununla birlikte, diğer taraftan her alanda bilgi sahibi olmanın Müslüman için bir görev olduğunu savunur ve bu çabanın faziletlerini sayar. Örneğin, fiziksel bilimlerle ilgili olarak Allah'ın hikmetine sığınarak kendi cahilliklerini örtmeye çalışan ve tabiatın güzelliklerini öğrenmek için hiçbir çaba sarfetmeyenleri eleştirir. «Çoğu kişi fiziksel olarak bilmediği bir çok şeyi Allah'ın hikmeti olarak değerlendiriyor..»[16] diyerek onlara karşı çıkar.

Yaratılanları, Yaratıcı'nın bir eseri olarak incelemek, el-Biruni'ye göre insanın en doğal ve en soylu etkinliğidir. İnsan zihni (reason), merkezî Akl'da olduğu için, sürekli olarak sonludan Sonsuz'a yöneltir. Zihin (reason) kendi ilkesine, yani **akl**'a (Intellect) bağlı olduğu müddetçe bütün etkinlikleri kutsal bir nitelik taşır. Çünkü bir alanı onun aslî mekânına ileten öğrenme, aklın (Intellect) bir ürünü olan bu birleştirme ve bütünleştirme işlevinin sonucudur. El-Biruni'ye göre «kutsal olan» (sacred) ve «kutsal olmayan» (profane) öğrenim arasında hiçbir fark yoktur. Tarihi olsun fiziksel olsun incelediği her alan dinî bir karaktere bürünür. Özellikle görülebilen dünyayı görülmeyenin yaratığı ve «işaretleri» olarak, tabiatı da Allah tarafından dünyadaki işleri düzenlemek üzere görevlendirilen yaratıcı bir güç olarak incelemek, el-Biruni'ye göre İslâm perspektifinin karakteristik özellikleridir. İslâm ruhu dışında incelenen hiçbir alan meşru değildir. Çünkü bu ruhun özünü bütün cüz'î (particular) onları küllî olanda, parça parça bilgiyi bütünleştirici bilgide veya bütün eşyanın bilgisini içeren **marifette** birleştirir. El-Biruni bir **arif** olmamasına rağmen öğrenmeye karşı tutumunda bu görüşü kabul etti ve geleneksel bi-

limlerle uğraşmayı dinî bir etkinlik olarak gördü. El-Biruni'nin bir bilgiye ve onu doğrulamada Allah'a bağlı olmaya karşı tutumunu, **İndia** adlı kitabının sonuna yazdığı duadan başka bir söz daha iyi ifade edemez:

«Doğru olmayan her sözümüz için Allah'tan af diliyoruz. O'nun rızasını kazanacak şeye bağlanmamız için O'ndan yardım diliyoruz. O'ndan kötü ve boş olanı anlayacak basiret vermesini diliyoruz ki, buğdayı samandan ayırabilelim. Bütün iyilikler O'ndan gelir ve kullarına merhametli olan da O'dur. Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a, O'nun selâmı da Resullullah Muhammed'e ve onun ailesine olsun!» [17].

El-Biruni'nin yaşadığı ve teneffüs ettiği kozmos, Allah'ın bir eseridir ve bu kozmos da bütün gerçek bilimler nihai olarak insanı Yaratıcı'ya götürür ve bu bilimler ancak Allah tarafından onaylandığı nisbette gerçeklik ifade ederler.

onbirinci bölüm
İBN SİNA'NIN YAŞAMI, ESERLERİ VE ÖNEMİ

O çağda yaşayanlar tarafından el-Şeyh el-Reis veya Hüccet el-Hakk, öğrenciler tarafından sadece Şeyh ve bütün Doğu dünyasında Tabibler Sultanı olarak adlandırılan Ebu Ali el-Hüseyin ibn Abdullah İbn Sina, veya Avicenna, Buhara yakınlarında, 370/980 de Amir Nuh İbn Mansur el-Samani'nin saltanatı sırasında dünyaya geldi. Aslen Belh'li olan babası, Buhara yakınlarındaki bir kasabanın yöneticisi olarak oraya yerleşti[1]. O zamanda Buhara, Gazneli Mahmud devrinde Türk gücünün yükselişine kadar hüküm süren ve Horasan, Semerkand ve doğu İran'ın büyük bir bölümünü yönetimi altında bulunduran, Samanilerin başkenti ve entellektüel merkezi idi.

İbn Sina beş yaşına geldiğinde, o ve ailesi, genç çocuğun daha çok öğrenme fırsatını bulacağı Buhara kentine göçtüler. On yaşında iken, o gramer edebiyat ve ilahiyatın yanı sıra bütün Kur'an'ı da biiyordu. Bir İsmailî olan ve Fatımî sempatizanı olan babası, oğlunun eğitimine çok önem verdi. İbn Sina'yı matematik öğrenmesi için, o zamanda bu konudaki tek öğretmen olan bir sebze satıcısının yanına ve fıkıh öğrenmesi için İsmail el-Zahid'in yanına gönderdi. Daha

sonra, meşhur matematikçi Ebu Abdullah el-Natilî, Buhara'ya geldiğinde, İbn Sina'ya matematik öğretmesi için onların evinde kalmaya davet edildi. Onun eğitimi altında İbn Sina, daha sonra öğretmeninden daha iyi bileceği **Almagest**'i, Öklid'in **Elements**'ini ve biraz mantık öğrendi.

Matematiği iyice öğrendikten donra, ilgisini Ebu Sehl İsa ibn Yahya el-Mesihî el-Curcanî veya Mansur Hasan İbn Nuh el-Kameri'nin eğitimi altında öğrendiği fizik ve tıbba yöneltti. Onaltı yaşına geldiğinde İbn Sina gününün bütün bilimlerini öğrenmişti ve bir fizikçi olarak meşhur olmuştu. Diğer bir iki yılda, ilk başta zorluk çekmesine rağmen el-Farabi'nin açıklamalarından yararlanarak Aristo metafiziğini de tamamen anladı.

İbn Sina, 387/997'de Nuh İbn Mansur el-Samanî çok hastalandığında, onu tedavi ettiği zaman dünyaca meşhur olmuştu. Böylece saray kütüphanesinin kapıları genç İbn Sina'ya açıldı, Ortaçağ biliminin en iyi kitaplarının bir koleksiyonu bulunan bu kütüphanede İbn Sina, öğrenme yeteneğinin tümünü kullanarak zihnini doyurdu. Yıllar sonra Curcani'ye dediği gibi: «Şimdi de o zamanki kadar biliyorum, fakat daha derin ve olgunlaşmış bir şekilde; aksi halde öğrenme ve bilgi aynı şey olur.»[2]

391/1001'de, yirmi bir yaşında iken İbn Sina ilk kitaplarını yazdı. Bu eserler, matematikle ilgili olan **Kitab el-Mecmu'**, bütün bilimleri içeren ve yirmi cilt olan **Kitab el-hasil ve'l-mahsul** ve ahlâk üzerine yazdığı **Kitab el-birr ve'l ism**'dir.

Bunu takip eden yıl, politik kargaşa ve savaşlar arasında babası öldü. Bütün bu şartlar onu Buhara'dan ayrılıp, o zaman Harezmilerin başkenti olan Curcaniye'ye gitmeye zorladı. Ali İbn Me'mun Harezmşah'ın sarayında İbn Sina çok teşvik gördü ve adına matematik ve astronomiyle ilgili **Kitab el-tedarik li enva' el-hata fil tedbir** ve **Kıyam el-arz fi vasat el-sema**

adlı kitapları yazdığı vezir Ebu'l Hasan İbn Muhammed el-Süheylî'nin kişiliğinde büyük bir himaye buldu. Bununla birlikte, İbn Sina'nın pek hoşlanmadığı Gazneli Mahmud'un gücü Harezm sarayında bile kendini hissettirmeye başladı ve Ebu Ali bir kere daha kaçmak zorunda kaldı.

Bu sefer, orada şeyh el-Mealî Kabus İbn Vuşgür'in öğrenim sevgisine sahip olduğunu duyduğu Curcan'a hareket etti. 403/1012'de sufi bilgelerinden Ebu Said ibn Ebi'l-Hayr'i ziyaret ettikten sonra Kabus sultanlığına vardığında Sultanın henüz ölmüş olduğunu öğrendi. Müstakbel hamisini kaybetmekten duyduğu üzüntü ile İbn Sina Harzem'de bir kasabaya gitti ve oradan, hayatı boyunca arkadaş olduğu Curcani ile buluşmak üzere tekrar Curcan'a döndü. İşte o zaman İbn Sina, **Kitab el-Muhtasar el-evsat, Kitab el-mebde ve vel-mead, el-İrşad el-Külliye** ve daha sonra **Necat** ve **Kanun**'u oluşturacak olan bölümleri yazdı.[3]

405/104 ile 406/1015 arasında bir zaman, Fahr el-Devleh el-Deylemî'nin karısı ve oğlunu tedavi ettiği ve **Kitab el-Mead**'ı yazdığı Rey şehrine gitti. Fakat İbn Sina'nın maceralı hayatı burada da bitmemişti. Bir kez daha yola koyuldu, önce Kazvin'e daha sonra meşhur Buveyhî yöneticisi Şems el-Devleh'le buluşmak amacıyla Hemedan'a gitti. Kader onun işini kolaylaştırdı, çünkü Hemedan'a girişinden hemen sonra ona, hasta olan Şems el-Devleh'i tedavi etmesi teklif edildi. Hükümdarı başarıyla tedavi etmesi onu sadece sarayda baştacı yapmakla kalmadı, onu, kendisi için bir çok politik düşman yaratacak olan vezirlik konumuna getirdi. Devletle ilgili işlerin yükü altında olmasına rağmen, 411/1020'ye kadar, peripatetik felsefenin bir şaheseri olan **Kitab el-Şifa**'yı da içeren bir çok eserler yazmaya devam etti.

412/1021'de Şems el-Devleh öldü ve yerine oğlu Sema' el-Devleh geçti. Yeni hükümdar İbn Sina'ya vezir olarak kalmasını teklif etti, fakat Hemedan sa-

rayından bıkan ve İsfahan'daki Ala el-Devleh'in çevresine katılmak isteyen İbn Sina teklifi geri çevirdi. Bu geri çevirme yankılara yol açtı. Uzun zamandan beri İbn Sina'ya düşman olan Tac el-Mülk bu durumdan yararlandı. Ve bir komplo hazırlayarak onu Hemedan yakınındaki Ferdcan kalesine hapsetti. Dört ay boyunca tek başına kalan el-Şeyh el-Reis, hapiste bulunduğu sürece, **Kitab el-Hidayet, Kitab el-Kulanç** ve **Risale Hayy İbn Yekzan**'ı da içeren bir çok risaleler yazdı[4].

Dört aylık süreden sonra İbn Sina, Ala' el-Devleh'in Hemedan'a saldırmasından yararlandı, bir derviş kılığında hapishaneden kaçtı ve Curcani ile İsfahan'a ulaştı. Ala el-Devleh'in yönetiminde şehir, büyük bir öğrenim merkezi haline geldi ve büyük şeref ve saygı gören İbn Sina yazıp, incelemeler yapmak için barış dolu bir cennete kavuştu. İsfahan'da kaldığı barış dolu onbeş yıl boyunca en meşhur kitaplarından bazılarını yazdı. Bunların arasında **Necat** ve farsça yazıp, cömert hamisine adadığı **Danişname-i ala'i** de yer alır. Aynı zamanda hiç bir vakit tamamlayamadığı bir gözlem kulesinin inşaatına başladı.

Nihayet, bu uzun süren barış dönemi tekrar bozuldu. Gazneli Mahmud'un oğlu Mes'ud, İsfahan'a saldırdı ve bu yağmada Şeyh'in birçok eseri kayboldu. Bir kolikten rahatsız olan İbn Sina Hemedan'a döndü ve 428/1037 Ramazan'ında orada öldü.

Yirmi ciltlik, «Doğu» ve «Batı» felsefeleri arasında bir seçim yapma ile ilgili olan **Kitab el-İnsaf** ve on ciltlik **Lisan el-Arab** gibi birçok önemli eserinin tamamen veya kısmen kaybolmasına rağmen İbn Sina'nın iki yüz elliden fazla kitabı, risalesi ve mektupları günümüze dek varlığını koruyabilmiştir[5]. Bunlar, **Kitab el-Şifa** ve **el-Kanun fil-tıb** gibi ciltlerce yazılan büyük kitaplardan, ancak birkaç sayfayı bulan **Risalet el-fi'l ve'l-infial** ve **Risaleh fi sırr el-kader** gibi risalelere dek hacim farklılıkları gösterirler. Hemen hemen bütün

metinler, bugün bizim felsefe, bilim ve din diye ayırdığımız branşların hepsini birden kapsasa da, onun eserlerini dört ana gruba ayırmak sanırım yanlış olmaz: felsefî, dinî, kozmolojik ve fiziksel ve son olarak da sembolik ve matefiziksel eserler. Bir çok eser, bu dört ayrımın hepsinden bir şeylere sahip olduğu için, bu ayrımın çok kesin olmadığını söylememiz gerekiyor. Felsefî eserler, meşhur **Şifa**'yı, **Necat, Danişname-i ala'i, Uyun el-hikme, el-İşaret ve'l-tenbihat**'ı ve mantık ve çeşitli felsefî konularla ilgili birçok küçük risaleleri içerir. Dini eserler, **Suret-el-ihlas, Suret el-Nas,** ve **Suret el-a'la** gibi Kur'an'dan birçok sûrenin tefsirlerini, **Risalet el-Nevruziyye**'yi, kader ve Hacla ilgili birçok risaleleri içerir.[6]

İbn Sinanın kozmolojik eserleri sadece bugün tabiat bilimleri denilen alanı değil, aynı zamanda «tabiat felsefesi»nin tabanını oluşturan ilkeleri de içerir. **Necat, Danişname-i ala'i** ve **Şifa**'nın **tabi'iyât**'ı detaylı olarak bu konuyla ilgilidir. Bundan başka, varlık zinciri, gökler, akıllar ve buna benzer konularda tek tek yazılmış risaleleri de vardır. Meteoroloji, psikoloji, müzik ve **kanun** ile **el-Urcûzah fi'l-tıb** ve tek tek hastalıklar üzerine yazdığı birçok risaleden mevcut olan tıp alanındaki eserleri de kozmolojik eserler arasında sayılmalıdır.

Nihayet, bir de İbn Sina'nın yukarıda saydığımız metinlerden farklı karaktere sahip eserleri vardır. Ne yazık ki, «seçkinler bilimi» (ilm el-havas) ile ilgili görüşlerine yer verdiği **Kitab el-Hikmet el meşrikıyeh** adlı kitabının bir çok bölümü kaybolmuş veya yanlış yerlere yerleştirilmiştir. Bununla birlikte, üç görsel hikâye veya daha iyi bir ifadeyle üç bölümden oluşan bir hayalî hikâye **Hayy İbn Yekzan, Risalet el-tayf** ve **Risaleh fi'l-aşk** ile birlikte Hoca Nasreddin el-Tusi tarafından **Selaman ve Ebsal** için kaleme alınan şerh ve birkaç küçük hikâye eksiksiz kalabilmiştir. **İşarat ve'l tenbihat**'ın ilk bölümü, **Şifa**'nın fel-

sefesinin kısa bir anlatımıdır. Bununla birlikte son bölümlerini yukarıda yazı grubuna yani hikâye grubuna katmamız gerekir. Bu sembolik ve metafizik eserler, Tabiat'ı, peripatetik filozoflardan çok farklı bir şekilde gözlerler. İslâm'ın burada incelemediğimiz bir yönünü gösterdikleri için bu eserler burada ayrı ayrı ele alınacaktır.

İbn Sina ve İslâm Dini

İbn Sina'nın **Şeriat**'a karşı tutum ve konumunu belirlemek biraz zordur. Çünkü, o, felsefî ve bilimsel problemlerini bile çözmek için camiye gidip Allah'ın yardımını isteyecek kadar samimî bir Müslüman olmasına rağmen, eserlerinde, kesin inançlarını anlayabileceğimiz izler bırakmamıştır. Çağdaşı el-Biruni gibi, İbn Sina da sünni-şia ayrımı konusunda fikrini belirtmemiştir. Babasının bir İsmailî olduğu, fakat İbn Sina'nın başlangıcından beri bu şii branşına karşı pek ilgi duymadığı bilinmektedir.[7] Buna rağmen, sayısal ve alfabetik sembolizmle ilgili risalelerinin bazılarında, İsmailî ilkelerine duyulan sempati görülebilir. Massignon'un belirttiği gibi: «Gerçekte İbn Sina, alfabesini bir Yunan kaynağına dayanarak değil, bir İsmailî gelenekten ilham alarak yenilemiştir.»[8] Yaşamının sonuna doğru İbn Sina, oniki imam şiiliğine, daha doğrusu Ali ibn Ebi Talib'in (selâm onun üzerine olsun) ehline sempati duymaya başladı. İlkelerinin işrakiler üzerindeki etkileri çoğunlukla şia dünyasıyla sınırlı kalmıştır. İbn Sina felsefesinin işraki yorumlarını yapan Suhreverdi, Kutbeddin el-Şirazî, Mir Damad, Molla Sadra ve Hacı Molla, Hadi Sebzivari gibi şahısların çoğu İran'daki on iki imam şia dünyasından çıkmışlardır. Onlar **te'vil** yoluyla veya sembolik olarak, İbn Sina'yı hayali anlatımlarında yönlendiren bilgenin, diğer halifelere karşı konumunun,

ma'kul alemin (intelligible world) mahsus (sensible) aleme karşı konumu gibi olduğuna inandıkları Ali İbn Ebi Talib olduğunu öne sürdüler[9]. Bununla birlikte hâlâ İbn Sina'nın İslâm akaidine uygun olup olmadığını tesbit etmeyi zorlaştıran cevaplandırılmamış bir çok soru vardır.

İlkelerinin yayılmaya başlamasından beri İbn Sina'nın inancı, bir çok zahirî fakihler tarafından şüpheyle karşılanmıştır. Birçok doktrinlerinin işrakiler[10] tarafından ilgi duyularak yorumlanmasına rağmen, İbn Sina ne fakihler, ne de şii dünyası dışındaki tasavvuf branşlarında kabul görmemiştir. Corbin bu konuda şöyle diyor:

«İbn Sina ve Suhreverdi'nin ne literalistler (neşviyan), ne de Meclisî türündeki ilahiyatçılar ve sufiler tarafından kabul edilmeyeceği kesindir. Herşeye rağmen bir İbn Sina-Suhreverdi akımının ortaya çıkmasına izin veren İran şii İslâmı'nın, özgün bir yapıya sahip olduğu şüphesizdir.»[11]

Yaşamı boyunca İbn Sina, kendisini kâfirlikle itham edenlere karşı çok duyarlı idi ve çağdaşlarının bütün eleştirilerine rağmen kendisinin samimi bir Müslüman olduğunu iddia ediyordu. Meşhur bir şiirde, dini inançlarını şu şekilde savunur:

«Bana kâfir demek o kadar kolay ve önemsiz bir şey değil
Hiç bir iman benim imanımdan kuvvetli olamaz.
Dehrin biriciğiyim ben, ve eğer ben kâfirsem
O zaman dünyanın hiçbir yerinde bir tek
Müslüman bile yoktur»[12].

İbn Sina'nın felsefesi, Suhreverdi'nin yorumladığı ve daha sonra İbn Arabi'nin ma'rifetle ilgili doktrinleriyle birleşmiş şekliyle, yalnız, şia dünyasında, Molla Sadra tarafından şiiliğin entellektüel perspektifiyle birleştirilmiş ve İran'da bugüne dek yaşayan bir gelenek halinde süregelmiştir.

Şifa ve İbn Sina'nın diğer küçük peripatetik risa-

leleri, bu ekolün İslâm dünyasındaki asıl metinlerini oluşturur.[13] Yunan felsefesi, İslâm dünyasının doğu bölümünde İbn Sina'dan daha engin bir yorumcu bulamamıştır. O, Stegeyralı'nın doktrinlerini, onun İskenderyen yorumcularını ve özellikle Neo-platonistleri (Yeni- Eflatuncular), Aristo felsefesi diye düşündüğü görüşte birleştirdi. Çoğunlukla bunları, kendi düşünce ve sezgilerine, birçok kere de monoteist perspektife göre yorumladı[14]. İbn Sina'nın felsefesi sadece Latin Skolastisizminde değil, tabanını oluşturduğu İslâm felsefesinde, hatta İmam el-Gazzali ve Fahreddin Razi'nin onun bazı görüşlerine karşı çıkmalarına rağmen, İslâm ilahiyatında bile derin etkiler bırakmıştır. Gerçekte ontolojideki terimleri, daha sonraki **Kelâmla** ilgili metinlerde kulanılan ve bizi burada daha çok ilgilendiren kozmolojik doktrinleri, el-Gazali'yi bile etkileyen İbn Sina, «ilk skolastik»[15] olarak adlandırılır.

Yunan filozoflarına çok saygı duymasına rağmen, İbn Sina, felsefesini İslâm perspektifine uydurmak için elinden geleni yapmıştır[16]. Yazılarının çoğunda, İslâm perspektifinin bir karakteristiği olan, Allah'ın Celali karşısında sonlu varlıkların bir hiç olduğu fikrini belirtmediği bir gerçektir. Fakat o, fikirlerini, peripatetik ekolün rasyonalist görüşünün mümkün kıldığı ölçüde, Kur'an vahyine uydurmaya çalışmıştır[17]. O her zaman, Yunan felsefesi ile daha önceleri İbrani peygamberlerin marifetini teşkil eden, sonra İslâm'da tam anlamını bulan **hikmet**'i birleştirme idealini gözönünde bulundurmuştur[18]. Bu çabalar sonucunda, İbn Sina'nın Batı'da meşhur olmasını sağlayan ve peripatetik ekolün İslâm'daki en iyi ifade ediliş şekli olan bir felfese meydana geldi.[19]

Aristo felsefesi, hatta genelde felsefe, Batı dünyasında İslâm'dakinden çok farklı bir role sahip olmalıydı. Gerçeği kavramak için tamamen rasyonalist bir sistem olarak anlaşılan felsefenin, sadece Batı dünyasına özgü olduğu söylenebilir. İslâm'da bu ikin-

cil ve arizî bir gelişme idi ve geleneğin (din) aslına dokunmamıştı. Bu nedenle Müslüman filozofların eserlerinin tamamen rasyonalist olan yönleri —özellikle aralarında en rastyonalist olan İbn Rüşd'ün eserleri— İslâm dünyasından çok latin dünyasında büyük yankılar uyandırmıştır. İbn Sina'yı Ağüstinyen bir tarzda yorumlama, çoğunlukla onun felsefi konularla ilgili görüşlerini kabul edip, kozmoloji ve anjeoloji (melekbilim) ile ilgili görüşlerini reddetmeye dayanıyordu. İbn Sina'nın evreninden, meleklerin, Auvergne'li William gibi yazarlar tarafından «kovulması», kozmosu laikleştirmeyi sağladı ve Kopernik Devrimini hazırladı[20]. Aksine İslâm dünyasında, İbn Sina'nın felsefi doktrinleri İşrakiler tarafından metafiziksel olarak yorumlandı ve bu şekilde peripatetik felsefe, hermetik ve eski İran düşünceleri [21] ve sufi doktrinlerden oluşan, aklı hatadan gerçeği görmeye yönelten, nefsî duyular dünyasından tecrid olup **ma'rifet** ve **meşrikiye**'de son bulmaya hazırlayan bir doktrin haline geldi. Batı dünyasında filozoflarla ilahiyatçılar arasında savaş haline gelen şey, İslâm dünyasında, özellikle İran'da, insan nefsini mantık tartışmalarından ma'rifet vecdine ileten bir rehber oldu.

İbn Sina'nın «Oryantal Felsefe»si bilim adamları arasında en çok görüş ayrılığına neden olan bir eseridir. Bu, İbn Sina'nın sembolik yazılarında bahsettiği, arapça **El-Hikmet el-Meşrikiye**[22] teriminin çevirisidir. Arapça meşrikıyye kelimesi (şrk) kökünden gelir ve **meşrikıye** veya **maşrıkiye** diye seslendirilebilir. Birincisi «Oryantal» ikincisi ise «ışık veren» anlamına gelir. Nallino'nun meşhur makalesinden [23] sonra, Avrupalı araştırmacılar çoğunlukla **meşrikiye** seslenmesini kabul etmiş ve diğer okunuşu yanlış telakki etmişlerdir.[24] Çoğunlukla, güneş sembolizmine uygun olarak, «ışık» veya «ışık verme»nin, «Doğu» veya «Oryantal» ile aynı kökten geldiği arap dilinin hikmetini göz ardı etmişlerdir.[25] Hatta, (şrk) kökünün bu

iki anlamı, Doğu'nun ruhî ve aklî dünya ile, aydınlıkla, Batı'nınsa maddî ve cismanî dünya ile, karanlıkla özdeşleştirildiği hayalî anlatımların ana plânını oluşturur.

Büyük bir olasılıkla, şimdi çoğu bölümleri kayıp **Hikmet el-m(e)şrikiye**'nin mantıkla ilgili bölümünü, oluşturan **Mantık el-m(e)şrikiyın'da İbn Sina, daha** önceki peripatetik eserlerini avam için yazdığını söyleyerek «reddeder» ve «Oryantal Felsefe»sinde gerçek görüşlerini yazdığını belirtir. Bu açıklama çok önemli olduğu için, İbn Sina'nın «seçkinler bilimi» (ilm elhavas) ile ilgili görüşlerini anlattığı bu pasajın tümünün çevirisini veriyoruz:

«Meseleyi fanatik, alışkanlık veya ilgi (attachment) gözüyle inceleyen ve tartışma meraklısı olan insanlar arasında birçok anlaşmazlıkların kaynağını oluşturan asıl konuyla ilgili yazıları bir araya getirmek istiyoruz. Eğer kendi dar anlayışlarıyla Yunan kitaplarından anladıkları şeylerle yönlerini tayin eden insanlardan farklı düşüncelere varırsak, bundan korkmuyoruz. Ve eğere filozoflara, avam için yazlarımızdan farklı şeyler söylersek, bundan da herhangi bir korkumuz yoktur. O avam ki, peritapetik-filozoflara aşıktırlar ve Tanrının onlardan başkasına doğru yolu göstermediğine veya kendilerinden başkasının ilahî rahmete ulaşmadığına inanırlar.

Bu filozofların en bilgilisi ve atası olan Aristo'nun bilgisini kabul ediyoruz ve arkadaşlarını ve öğretmenlerinin bilmediği şeyleri keşfetmede, çeşitli bilimleri birbirinden ayırmada, bilimleri öncekinden daha güzel bir şekilde düzenlemede, birçok konuda gerçeği açığa çıkarmada... kendinden önce gelenlerin hepsinden daha iyi olduğunu biliyoruz. Buna rağmen ondan sonra gelenlerin, onun düşüncesindeki karışıklıkları düzenlemesi, yapısındaki çatlakları tamir etmesi ve ilkelerini geliştirmesi gerektiği inancındayız. Fakat ondan sonra gelenler, ondan aldıkları mirasın

ötesine aşamadılar. Onun bulup ortaya çıkarmadığı herşey üstünde bağnazlık bir kalkan oldu ve onlar geçmişle sınırlı kalıp, kendi akıllarını kullanacak fırsat bulamadılar. Böyle bir fırsat ortaya çıksa bile, bunu, atalarının eserlerini inceleme, düzeltme ve artırma yolunda kullanmayı meşru saymadılar.

Bununla birlikte dikkatimizi onların eserlerine çevirdiğimizde, bu eserlerin anlaşılması bizim için zor olmadı. **Ve çoğunlukla Yunan dışı kaynaklardan bilgi edindik.** Bu projeye başladığımızda gençliğimizin başlangıcındaydık ve Allah bizden öncekilerin eserlerini öğrenmemiz için gerekli olan zamanı kısalttı. Daha sonra herşeyi kelimesi kelimesine Yunanlıların mantık (logic) dediği bilimle karşılaştırdık ve doğuluların onun için (mantık) başka bir isme sahip olması muhtemel göründü. Hak (gerçek), batıldan ayrılıncaya dek herşeyin sebebini araştırdık.

Ulemanın çoğunluğu, Yunan peripatetikleri takdir ettiği için, biz de herkesten farklı konuşup ayrı kalmayı uygun görmedik. Böylece biz de onların tarafına geçtik ve Yunanlılardan daha fanatik olan bu filozoflarla birlikte biz de fanatik olduk. Araştırıp bulamadıklarını ve bilgilerinin yetmediği konuları biz tamamladık. Hatalarını görmezlikten geldik hatalarından haberdar olmamıza rağmen, onlara bir önder ve veli gibi davrandık. Karşı çıktıysak, bu sadece sabrımızın son haddinde oldu. Fakat çoğunlukla hatalarını görmezlikten geldik.. Düşüncede derinleşmeyi yenilik (bid'at), genel fikre karşı çıkmayı günah sayan, bu anlayışı kıt insanlarla birleşmeye zorladık...

Bu şartlar altında, gerçek bilginin önemli bazı yönlerini içeren bir kitap yazmak istedik. Sadece çok düşünen, derin tefekkür sahibi olan ve akli sezgi yeteneğinden yoksun olmayan kişiler bundan bir şeyler anlayabilir...

Bu kitabı sadece kendimiz, yani bizim gibi olanlar için yazdık. Felsefe ile ilgilenen avam içinse, **Kitab**

el-Şifa'da onlara yeterinden fazlası var. Yakında ortaya koyacağımız ilâvelerde, bugüne kadar gördüklerinin dışında, onlara uygun olan şeyleri bildireceğiz. Ve her zaman, Tek olan Allah'ın yardımını diliyoruz.»[26].

İbn Sina'nın, seçkin tabaka için yazdığı «Oryantal Felsefe»sine değindiği bu ve buna benzer pasajlarda, aslen ne kasdettiği konusunda çağdaş bilim adamları arasında birçok değişik görüşler vardır. İslâm felsefesi üzerine incelemeler yapan ilk Avrupalı yazarlardan biri olan L. Gauthier, «La tendance mystique de l'Orient» adını verdiği «Oryantal Felsefe»yi tasavvufla bağdaştırır.[27] Çağdaş yazarlardan A. M. Goichon da «Orient»i (Doğu), Cundişapur tıb ekolüne bağlar ve bu nedenle ona sadece coğrafi bir önem verir. Bundan başka o, bu ekolün deneyci eğilimlerini vurgular ve «Oryantal Felsefe»nin deneyi akıl ile birleştirmek ve kıyasta ampirik sebepleri orta terim olarak kabul etmek anlamına geldiğine inanır.[28]

Bununla birlikte, deney ve doğrudan gözleme gösterilen ilgi, onyedinci yüzyılda Batı dünyasında olduğu gibi, rasyonalizme bağlanmak zorunda değildir. Louis Gardet'in işâret ettiği gibi:

«Biz batınî görünümleri olan bu gelenekte deneysel bilimlere çok özel bir ilgi belirtilmediğini asla inkâr etmeyeceğiz. Ne var ki bütün tarih boyunca Platoncu eğilim taşıyan akımlarda da bir araştırma ve bilimsel deney endişesi görmekte değil miyiz? Meselâ Lâtin Ortaçağındaki Chartes Okulu'nda ve daha da belirgin olarak Platoncu eğilimli XVI. cı yüzyıl Rönesansı'nda böyle değil midir? Bu açıdan bakıldığında Bayan Goichon akılcılık ile bilimsel araştırmaları birleştirmeye fazla eğilimli görünüyor. Giordano Bruno, Campanella ve «Kabbale» ile ilgilenen Jean Bodin gibi simalar saf anlamıyla akılcı olmaktan çok uzak idiler.».[29]

Gardet'in «Oryantal Felsefe» hakkındaki kendi gö-

rüşüne gelince, o «Oryantal Felsefe»nin Aristocu değil, daha çok Pisagorcu, Eflatuncu ve Plotinusçu bir felsefe olduğunu söyler. Bu eğilim «Oryantal» (meşrikî, doğuya ait) sıfatını açıklığa kavuşturur, çünkü bütün bu ekollerin Batı'dan gelmesine rağmen, Pisagoryen-Eflatuncu ekolün kökeni Doğu'dur.[30] Gardet'e göre **Şifa** ve **Necat**, İbn Sina'nın daha sonra terkedeceği Aristotelyen kılıfındaki doktrinleridir, daha sonraki eserleri «felsefi çalışmaları ile kişisel ilişkisi açısından daha açık ve bağımsız bir bilincin ifadesidir.».[31] Goichxon gibi Gardet de İbn Sina'nın yaşamının sonlarına doğru deney ve gözleme daha çok yer verdiğini kabul eder, fakat Goichon'un tersine şöyle der:

«İbn Sina ömrünün son demlerinde deneysel araştırmalara astronomiye ve bu arada astrolojiye, sihre, kimyaya, tıbba daha fazla önem vermiş olması ve bu eğilimin onun felsefî düşüncesini de etkilemiş olması mümkündür. Ne var ki burada akılcı bir eğilim işaretini görmek için de hiç bir gerek yoktur».[32] Aksine O, İbn Sina'nın daha sonraki eğiliminin «zihniyetci bir irfan yolu» olduğunu savunur.

Massignon genel bir araştırmada, «İbn Sina'nın özgün bir dehası, derin boyutlu bir İşrakî felsefesi vardır ki şimdiye kadar yeterli ölçüde ilgilenilmemiştir».[33] diyerek **muhabbet** yerine sufi teknik terimi olan **aşk**'ın kullanılışından bahseder.

Yeni bir araştırmada, İbn Sina'nın daha önceleri ele geçmeyen ve Bedevî tarafından yayınlanan eserlerinden yararlanarak Pines, bu sorunu tekrar ele aldı.[34] Bu kolleksiyondaki risalelerden biri, **Risalet el-kiya**, İbn Sina'nın İsfahan seferi sırasında kaybolan **Kitab el-insaf**'ında ele aldığı (Oriental) Doğulu ve Batılı (Occidental) filozoflar ayrımından bahseder.[35] Pines'in yorumuna göre »Oriental» terimi İbn Sina'nın kendi şehri olan Buhara'ya, «Occidental» terimi ise Bağdat'a ve özellikle Ebu'l-Ferec ve Abdullah İbn El- Tayyib gibi bu şehirde oturan Aristo'nun yorum-

cularına delalet eder. İbn el-Tayyib'in eserlerinin elimizde olmamasına rağmen, İbn Butlan da denilen talebesi Muhtar İbn el-Hassan'ın eserleri günümüze dek ulaşmıştır ve bu ekolün doktrinlerini içerirler. İbn Butlan **el-Makalat el-Mısriye**'sinde Tanrı'dan başka, cisimsiz bir ruhun olabileceği ihtimalini reddeder. Bunun aksine İbn Sina ruhun ölümsüzlüğünü vurgular ve böylece gerek Bağdat'taki hristiyan Aristo yorumcularından, gerekse İskenderiye'deki Yunan yorumculardan ayrılır. Pines'e göre bu mesele «oryantal felsefe»yi peripatetik ekolden ayıran asıl meseledir. Pines aynı zamanda, Aristo felsefesinin reddedilmesinin, İbn Sina'nın kendi kişiliğinin yansımasına bir yol ve oryantal bir gelenekten çok, kendi aklının bir aydınlanması olduğunu düşünür. O aynı zamanda «Batılılar»a karşı geliştirilen İran «kültürel milliyetçiliğinden» de etkilenmiş olabilir.

Çağdaşı olan diğer İranlı yazarlar gibi, çağdaş İranlı bilgin Kasım Chani de «Oryantal Felsefe»nin hem Aristotelyen hem de Neo-platonik (yeni-Eflatuncu) akımların dışında olduğu görüşündedir. Ona göre «Oryantal Felsefe» (Meşrikî Hikmet) Sasanî devrindeki bir İran felsefe ekolüne tekâbül eder ve Mani ve İşrâki ekolünün kurucusu olan Suhreverdi üzerinde derin etkisi vardır[36]. Diğer bir İranlı bilge, Zibahalal Safa ise aksine «Oryantal» ile Stageyralı'nın İskenderyen takipçilerinin karşıt olarak Aristo'nun Bağdadlı yorumcularını kasteder.[37]

İşraki sorununu en ayrıntılı biçimde inceleyen Batılı bilgin H. Corbin'in görüşlerini de gözönünde bulundurmak, bu konuda yardımcı olacaktır. **İşrak** ve İbni Sina arasındaki ilişki hakkında şöyle diyor:

«İki büyük ustanın [İbn Sina ve Suhreverdi] «Oryantal Felsefe»si, teorik tartışmalardan ve kaybolan eserlerin yerini tutan tartışmalardan daha iyi bir şekilde ortak noktalarını yansıtır. Bu iki eser şu noktada birleşirler: İki eserde de aşırı katı sistematik ça-

lışmalarla yanyana, bir de teorik izahlar sonucu elde edilen güçlerin, birbirine bağlandığı düzeyin ayrıldığı noktayı belirleyen ruhsal hikâyeler, ruhî aşk serüvenleri yer alır».[38]

Corbin «Oryantal» kelimesini sadece coğrafî bir ünvan olarak değil, ışığın diyarını gösteren sembolik bir terim olarak da alır. «Oryantal felsefe» (el-hikmet el-meşrikiyye) ruhlar dünyasına yapılan yolculuk, madde ve duyular aleminden kurtulma anlamına gelir.

İbn Sina'nın «esoterik» (batınî) yazılarını yakından incelediğimizde «Oryantal Felsefe»nin ne rasyonelistik anlamda bir felsefe, ve ne de aklî ihtiyaçları doyurmaya yarayan bir diyalektik sistem olmadığını anlarız. Bilâkis o insanı bu kusurlu dünyadan «nur âlemine» götürmeyi amaçlayan bir hikmet (theosophy)'tir. Yunan felsefesinden şu anlamda farklıdır. Yunan felsefesindeki en belirgin özellik diyalektiktir. Hatta onlar, Pisagoryenizmin dayandığı Babil, Mısır ve Orfik gizemleri bir dialektik perde ile örtbas etmişlerdir. «Oryantal Felsefe» (Doğu Felsefesi) bu perdeyi kaldırır ve **philosophia Perennis**'in sadece düşünme ihtiyacını gideren bir şey olmadığını ve onun insanın aydınlanması için bir rehber, veya hiç değilse bir doktriner yardım olduğunu göstermeye çabalar. Bu nedenle Aristotelyen mantıkla başlamasına ve Peripatetik filozofların kozmolojik fikirlerinin bazılarını içermesine rağmen dili dialektik değil sembolik-tir.

Asıl zor olan, «Oryantal Felsefe» (Doğu Felsefesi)nin, sembolik dilini antik düşüncelerden ödünç almış basit bir teorik formulasyon mu, yoksa sadece doktrini değil, teorinin tam anlamıyla gerçekleşmesini sağlayacak olan fazilet ve ruhî teknikleri de içeren, yaşayan bir esoterik gelenek mi olduğunu belirlemektir. İslâm'ın dördüncü yüzyılında ikinci seçeneğin, tersine imkân tanımaz bir şekilde tasavvufun

bereket'i dışında olduğu görülür. Çünkü Hermetizm'in bazı branşları gibi İslâm öncesi «ışık kandileri»nin, Greko-Romen düşüncelerinin hristiyanlığa nüfuz etmesine benzer bir şekilde İslâm ruhunun «güneş»ine nüfuz ettiğini ve bozulmadan kalabildiğini müşahade edemiyoruz. Hatta hem Hermetik hem de Zerdüştî gibi İslâm öncesi sembolleri kulanma ve ilkelerini formule ederken Peripatetik felsefeyi kullanma bakımından diğer sufilerden ayrılan Şeyh el-İşrak'ın bile ruhî eğilimleri tam anlamıyla mutlaka İslâmî bir nitelikteydi. **Tasavvuf**'u kelimenin ifade ettiği anlamdan ibaret kabul edenler için, yukarıdaki ayrım önemsizdir; fakat mutlak olarak geleneğin (tradition) kurucusundan kaynaklanan **berekete** dayanan ruhî yolculuk başka, onun teorik formulasyonu başka birşeydir. O halde, nihaî olarak «Oryantal Felsefe»nin derin anlamını İbn Sina'nın **tasavvufla** olan ilişkisi ışığında belirlemeliyiz.

İbn Sina'nın «Oryantal Felsefe»si ile ilgili olarak karşılaştığımız farklı yazarların farklı görüşlere sahip olması sorunu, İbn Sina'nın **tasavvufla** olan ilişkisini belirlerken de karşımıza çıkmaktadır. **Tasavvuf**, sadece formulasyonları dış kaynaklardan alınmış olabilecek bir doktrin değil, bir «ruhî simya»yı ve kökeni Muhammed'e (s.a.v.) dayandırılabilen bir bereketi de içeren İslâm'ın esoterik yönüdür[39]. Tasavvuf dışından bir çok yazar onun teorik formulasyonlarıyla ilgili yazılar yazmış ve İslâm ruhu hakkında bir kelime bile yazmayan büyük sufiler gelip geçmiştir. Bu nedenle **tasavvuf** kendi teorik formulasyonlarıyla özdeş değildir. İşte İbn Sina'yi tasavvufla nitelemeyi zorlaştıran bu ayrımdır.

Bir aşk yolu olarak hristiyan ruhunun bazı yönlerinden etkilenen batılı yazarlar, İslâm ruhunun gnostik karakterini «panteizm» (vahdeti vücut), «pananteizm» ve son yıllarda ise «tabiatçı mistisizm» diyerek kınamışlardır. Bunun yanısıra onlar genellikle

ruhi deneyimler için gerekli olan teorik formulasyonları yanlış anlamışlar ve bu nedenle **tasavvuf** için Yeni-Eflatunculuk, Budizm ve «Semitik ırka karşı Ari ırkın başkaldırışı»nı da içeren değişik kökenler ileri sürmüşlerdir. **Tasavvuf** açısından hepsi yanlış olan bu teorileri burada çürütmeye kalkışmaksızın, kendi **tasavvuf** tarifimizi, sufilerin kendi tanımlarına dayandırıyoruz. Onlara göre **tasavvuf**, İslâm'ın özünü oluşturan ve **tevhid**'in gerçekleşmesini sağlayan bir takım ilkeler, ruhî teknikler ve **bereket**'tir.

İbn Sina'nın tasavvufla ilişkisi konusunda, geleneğin içinde yer alan Müslümanların şehâdetine geçmeden önce, kafalarında o geleneğin ileri gelenlerine aykırı bir tasavvuf anlayışı taşıyan bazı batılı yazarların görüşlerini gözden geçirmek faydalı olacaktır. İbn Sina'nın yaşamının sonlarına doğru gözleme çok önem verdiğini vurgulayan A. M. Goichon, İbn Sina ile sufiler arasında hiçbir ilişki olmadığını savunur. Aksine o şunu ileri sürer: «İbn Sina'da müşahede edilen deruni bir hayata ilişkin dersler olmayıp, onun ilgisi sadece edebî ve felsefî açıdandır.»[40].

Massignon'la aynı fikirde olan Father J. Houben ilk sufiler ve «panteistik» (kamu tanrıcı) diye suçladığı sonraki sufiler arasında bir ayrım yapar ve İbn Sina'nın **marifetini**, «tabiatçı mistisizm»i ima eden «tabiî bir tanrı bilgisi» olarak sınıflandırır[41] Gardet de buna bezer bir görüştedir ve şöyle der: «Fakat gerçekte İbn Sina'nın eserlerinde tasavvuf derin bir yorumla felsefî bir düzeye indirgenmektedir.[42]. Bundan başka o, bu «tasavvufu indirgeme»yi (reduction of tasavvuf) doğal mistisizmle özdeşleştirir: «İbn Sina'da Upanişadlar'da olduğu gibi nefs, tabiat düzeni içinde kemale vasıl olmakla Allah ile irtibat sağlayabilir.»[43]

Başka bir yerde ise şunları yazar: «Tabiatçı mistisizm bu sisteme derinden kök salmıştır».[44] «İbn Sina'nın kurduğu felsefi sistemin tüm varoluşsal bo-

yutlarıyla anlaşılabilmesi için, ondaki bu tabiatçı mistik eğilimi kavramış olmak gerekir.»[45].

Gardet'e göre bu «mistisizm» Plotinusçu akılcılık (Plotinian intellectualizm) ile büyük sufiler tarafından anlatılan deneyimlerin birleşmesidir. «Mistisizm»-in bu yanlış ve belirsiz tarifini gözönünde bulundurursak, böyle bir sonuçla tatmin olmak zordur. İbn Sina'nın sisteminde tabiatçı mistisizmin etkin olduğu konusunda temin ediliyoruz, fakat büyük tasavvuf ustalarının bazılarının da —Örneğin İbn Arabi— tabiatçı mistisizmden başka bir eğilimin olmadığı söyleniyor. O halde İbn Sina ile batınî (sırrî) bir akideye ve çok düzenli bir silsileye sahip olan sonraki sufiler arasındaki farkı nasıl anlayabileceğiz?

Müslüman kaynaklar bu konuyu daha çok aydınlatabilirler, çünkü biz burada **tasavvuf** geleneğinin içinden yazarlarla ilgileniyoruz. Dördüncü yüzyılda yaşamış olan meşhur Sufî bilgesi Ebu Sa'id İbn Ebi'l Hayr'ın hayatını konu alan **Esrar el-tevhid**'de[46], İbn Sina'nın bu sufi bilgesi ile olan tanışmasından ve üç gün süren sohbetlerinden bahsedilir. Yine geleneksel Müslüman kaynaklarında, İbn Sina ile Ebu Said'in bir hamamda buluşmalarına değinilir. Bu kaynaklara göre, Ebu Sa'id, İbn Sina'ya ağır bir cismin yerin merkezine ulaşmak için çabaladığının doğru olup olmadığını sorar. İbn Sina bunun tabii ki doğru olduğu cevabını verir. Bunun üzerine Ebu Said metal vazosunu havaya fırlatır ve vazo yere düşeceğine havada kalır. «Bunun sebebi nedir?» diye sorar. İbn Sina tabii olanın vazonun yere düşmesi olduğunu, fakat bir dış gücün bu doğal hareketi önlediğini söyler. Ebu Sa'id «Bu dış güç nedir?» diye sorar. İbn Sina «Ona etki eden, sizin nefsiniz.» diye cevap verir. Ebu Said «O halde sen de nefsini temizle ve aynısını yapmaya muktedir ol» diye ekler.[47]

Şeyh Bahaî olarak bilinen Bahaeddin Amili, **Keşkül** adlı kitabında, peygamberi rüyasında gören ve

ona İbn Sina'nın durumunu soran meşhur mutasavvıf Şeyh Mejdeddin el-Bağdadi'nin öyküsünü anlatır. Peygamber şöyle cevap verir: İbn Sina Allah'a bensiz ulaşmak istedi, ben de onun göğsüne vurdum ve ateşe yuvarlandı.»[48]

Bir başka tanınmış sufi olan Ala el-Devleh el-Simnani'nin de buna benzer bir öyküsü vardır. O da aynı şekilde peygamberi rüyasında görür ve sorar: «İbn Sina hakkında ne dersiniz?» Peygamber cevap verir: «O, Allah'ın bilgide yolunu kaybettirdiği kimseler dendir.» Sufi bilge yine sorar: «Suhreverdi Maktul hakkında ne dersiniz?» «O da İbn Sina'nın izindedir.» cevabını verir.[49] Bütün bu hikâyeler İbn Sina'nın tasavvuf geleneği veya hiç olmazsa sufi akaidinin merkezî fikrinden uzak olduğunu gösterir.

Avrupa'lı yazarlar arasında olduğu gibi, çağdaş İranlı yazarlar arasında da bu sorunla ilgili görüş farklılıkları vardır. **İşârat ve'l-tenbihat**'a yazdığı önsözde Nasrullah Takavî, İbn Sina'yı etkin ve ruhî **makam**'a sahip bir sufi olarak tanımlar.[50] Bunun aksine, İran'da tasavvuf konusunda ileri gelen çağdaş bir otorite olan Bediüzzaman Furuzanfar'a göre ne **Hayy İbn Yekzan** ve **el-Tayr**'daki ruhsal yolculuk, ne de pasif ve aktif akl'ın birleşmesi sufi doktrinler değildir, fakat **Risalet el-Aşk** ve ruhi hayatın dereceleriyle ilgili olan **İşarat**'in son bölümü **tasavvuf**'un gelenek ve sınırları içindedir. Furuzanfar'a göre, el-Şeyh el-Reis bu «Yol»un zorluklarını ve gizemlerini çok güzel bir şekilde anlatmış ve yüzyıllar boyunca sufileri rasyonalizme karşı koruyan bir muhafaza olmuştur. Fakat o, bu dünyadan ve nimetlerinden vazgeçmeyi gerektiren **el-Fakr el-Muhammedi** de payı olamayacak kadar dünya arzularıyla dolu idi.[51]

Bu pasajlardan İbn Sina'nın **tasavvuf** geleneği dışında yer aldığı anlaşılır. O ne batılıların «gerçek mistik» dedikleri Hallac ne de «panteist» dedikleri İbn Arabi ve Cilî gibi değildir. Dışarıdan onun yaşa-

mının, beşeri arzular ve duygusal zevklerin fazlalığı ile örülmüş olduğu ve «yol»un yolcularının (salikun) disiplinli hayatından farklı bir hayata sahip olduğu görülebilir. Bununla birlikte O Ebu Said'le üç gün **halvet** yapmış ve Ebu'l Hasan Harranî gibi başka sufilerle de tanışmıştır[52] Sonuç olarak O'nun, **tasaffufun bereketi**nden etkilendiğini ve amaçlarını yaşamında gerçekleştiremese de ona sempati duyduğunu ve eserlerinde bu «yol»un gerçeklerini ifade ettiğini söyleyebiliriz.[53]

Kozmoloji alanında, İbn Sina'nın son eserlerinde gnostiklerin (urefa) tabiat anlayışına benzer bir çok noktaya rastlanılabilir. İbn Sina'da da, ariflerde de kozmosun içselleştirilmesi (interiorization) evrenden yukarılara yapılan yolculuk kavramı ve bütün doğal görüngüleri (fenomen) sembolik olarak yorumlama vardır. O halde uygulamada gerçekleştirme düzeyi ve ruhsal makamı ne olursa olsun, İbn Sina'nın «Oryantal Felsefe» hakkında yazdığı kozmolojik eserlerde birçok sufi doktrinleri ifade etmesi, onu iki ayrı şekilde incelememize olanak sağlar. Birincisi, onun ilk eserlerini, özellikle **Şifa** ve **Necat**'ı, Aristo fiziği ve Yeni Eflatuncu kozmolojiden etkilenen Peripatetik ekolün felsefesinin İslâm dünyasındaki ifadeleri olarak tanımlayabiliriz. İkincisi, onun daha sonraki eserlerinin kozmolojisini, özellikle görsel hikâyeleri, daha sonraki yüzyıllarda gelişen **İşraki** ekolünün ilk ilkelerinin ve tabiatın gnostik (arifane) anlamının bir ifadesi olarak ele alabiliriz. Bununla birlikte, İbn Sina'nın sufi doktrinleri ele alışını, İbn Arabi, el-Konevî, Mahmud Şebisterî ve el-Cîlî gibi ustaların yazılarında karşılaştığımız sufizmin evrensel göstergeleriyle karıştırmamalıyız.

onikinci bölüm

VARLIK ANATOMİSİ

Varlık ve Kutuplaşmaları

İbn Sina herşeyden önce bir «Varlık filozofu»dur; ona göre bütün bilgi belirli varlıkların, evrenin üstünde ve dışında olan Varlık'a benzetilmesinden ibarettir.[1] En üstün bilgi ise, matematik ve fizik bilgisinin kendisine boyun eğdiği, Varlığın kendi bilgisidir[2]. O halde İbn Sina'nın kozmolojik fikirlerini anlayabilmek için Varlık'la Evren arasındaki ilişki açık olarak belirlenmelidir. Fakat bu konuda detaya inmeyeceğiz, çünkü bu sorun «İlk Felsefe»nin veya metafiziğin konusudur ve bu yüzden bu çalışmanın sınırları dışındadır[3].

Varlık'ın kendisi, sebep olduğu türlerin hiçbirisinde o türe indirgenmeksizin, bütün varolan şeylerin varolma sebebidir.[4] Varlık, herşeyden önce farklılıklar, kutuplaşmalar ve herşeyin ayrı mahiyetine ışık veren, kesret aleminin (world of multiplicity) sebebidir. Varlık tek tek herşeyin gerçekliğidir, çünkü o bütün güzellikler ve iyiliklerin kaynağı, algılama ve görmenin dayanağıdır, eşyanın mahiyeti Varlık'ın sınırlarından başka bir şey değildir.[5]

İbn Sina'nın felsefesinin altında yatan belli başlı iki ayrım vardır: Birincisi mahiyet[6] ile varlık (vücud), ikincisi ise zorunlu (vacib), olabilir (mümkin) ve ola-

maz (mümteni') varlıklar arasındaki üçlü ayrımdır. Sadece **Vacib-ül Vücud** (varlığı zorunlu) olan Allah'ta varlık ve zat birbirinden ayrılamaz. Halbuki diğer bütün varlıklarda bir ve varolma, onların mahiyetine eklenmiş, arazlardır. Özü (zat) ve varlığı bir olan Vacib ül-Vücud saf gerçek (hak)tir ve kemaldir;[7] O bütün varlıkların kökeni ve kaynağıdır.

Olabilir varlıklar (mümkin el-vücud) ise iki sınıfa ayrılırlar:

1. Varlığı şu anlamda zorunlu olanlar: Onların var olmaları olamaz. Onlar kendi kendilerine mümkündürler, fakat zorunlu olma niteliğini aslî sebepten alırlar. Bu varlıklar akılar ve meleklerden oluşan basit cevherlerdir (**mücerredat**).

2. Sadece mümkün olanlar: dünyevî bölgenin varolan ve daha sonra yok olan varlıkları.[8]

Mümkün varlıkların birinci kategarisi Yaratıcının dışsal etkisidir ve bu nedenle devamlı varolmalıdır. İkinci kategori ise «fanilik»e mahkumdur ve bu nedenle bir başlangıç ve bir sonları vardır. İbn Sina'nın kullandığı ve yukarıdaki anlamıyla cevher (substance), hiçbir nesne tarafından desteklenmeksizin ve hiçbiri nesne içinde bulunmayan kendi kendisine varolandır. Aksine arazlar (ilinekler) bir nesne içindedirler ve bir cevher (substance) tarafından desteklenirler.[9] Cevher türlere göre bölünmüştür; cevherin kendisinin de bir kategori olduğu Aristo'nun on kategorisi bütün varlık türlerini oluşturdu.[10] Bilkuvve ile bilfiil, vahdet ile kesret, sebep ile sonuç ise Tanrı'ya nazaran arızi kaldılar.

Yukarıdaki cevher tarifine göre, mümkün varlıkların ilk kategorisini oluşturan basit cevherler (mücerredat), birbirlerine indirgenemezler. İbn Sina'nın aralarında yaptığı ayrım nedeniyle biri diğerine ontolojik anlamda indirgenemez.

1. Varlığı bir olan, mümkün (el-vücud) maddeden

bilkuvve halden tamamen ayrı bağımsız (mücerred) cevhere **akl** denir.

2. Varlığı bir olan, fakat diğer varlıkların şekline bürünen cevher ikiye ayrılır:

(a) Bölünme kabul etmeyen ve maddeden ayrı olduğu halde faaliyetinde bir cisme ihtiyaç duyan cevher, **nefs**'dir.

(b) Bölünme kabul eden ve uzunluk, genişlik ve derinliğine sahip olan cevher ise **cisim** adını alır.[11]

Hepsi de Varlık'ın ışığını paylaştıkları halde bu üç cevher —akl, nefs ve cisim— kozmolojide, aralarındaki ilişkinin kozmos'la ilgili bütün bilimlerin amacını oluşturduğu, birbirinden ayrı varlıklar olarak incelenirler.

Bu müstakil cevherler, «varolma hakkına sahip» olan, yani varlık zincirinde bir rütbesi olan varlıklar arasında ilk kategoriyi meydana getirirler. Bu sıralama aşağıdaki şekilde gösterilebilir:[12].

1. Müstakil cevherler:
2. Suret (form)
3. Cisim
4. Madde

Müstakil varlıklar veya melekler sıralamada en üst sırayı alırlar, madde ise Aristo'nun görüşünün tersine zincirde en alt sırayı alır ve daha aşağı bir gerçeklik derecesine sahiptir.

Yukarıda açıklanan varlık anatomisi, evrende varolan bütün hiyerarşilerin tabanını oluşturur. Çünkü kozmos Varlık'ın tezahürü ve feyzinden başka bir şey değildir. Herhangi bir varlığın gerçeklik derecesi, güzelliği ve iyiliği, Vacib'ül-Vücud'a yakın olduğu derecede artar.[13] Daha olgun ve daha gerçek ne varsa, tüm **kemal**'in ve Hakk (Gerçek)in kaynağı olan Vacib'ül Vücuda yakındır[14]. Işık sembolizmini kullanarak İbn Sina sık sık evrendeki belirli varlıkları, kaynağından ışığı alan ve bu kaynağa yaklaştıkça var-

lık sıralamasında yukarılara çıkan güneş ışınlarındaki noktalarla karşılaştırır. Aslında bütün yaratıklar gerçek mutluluğa, onsuz bir hiç oldukları ve bağımlı oldukları, bütün varlıkların kaynağı olan Saf Varlık'la (Tanrı) birleşerek ulaşabilirler.

Varlık anatomisi bilimiyle yakından ilgili olan bir konu da küllîler (universals) sorunudur. Çünkü o, nihaî olarak herhangi bir alanda yapılan inceleme ile kazanılan bilginin niteliğini belirler. İbn Sina'ya göre eşya bilgisi insan nefsinin doğuştan getirdiği bir özellik değildir. Aklımız, dış dünya ile ilişkide bulunan duyu organları tarafından uyarıldıktan sonra, faal akl'a (Active ıntellect) dönerek akledilirleri (makulat)ı alır.

Akledilir şeyler (ma'kulat) bilkuvve halden tümüyle bağımsız biçimde, yalnızca ilâhî akılda bulunurlar. Hiç bir şey meydana gelmeden önce de bütün akledilir şeyler (ma'kulât) akl'da küllîler olarak vardır. Kesret aleminde onlar, insan aklında tekrar küllîler alanına çıkarılmaları gereken maddî suretler haline gelirler.[15]

İbn Sina çoğu kez nominalist olmakla suçlanmıştır, çünkü o ilahi kanunları (üniversals) zat'a ilâve edilmiş arazlar olarak kabul eder. Fakat bu suçlama haksızdır, çünkü o, insana nazaran daha yüksek olan faal akl'da (active intellect) müstakil zekâların ve küllîlerin (universals) varolduğu görüşündedir. İnsan, kavranılabilirleri (ma'kulât) faal aklın aydınlatması sayesinde algılar, nihai anlamıyla tüm bilgi de bir aydınlanmadır.[16] Varlık zinciri sadece «idea»larla anlaşılabilir. Bu idealar dışsal olarak İlahi Akılda (Divine intellect) yer alırlar ve sayesinde insanın varlık anatomisini bilebildiği idrak sürecinde, küllîler (universals) alemine dönerler. Bütün cüz'i nesneler Varlık'ta Tanrı'da birleşirler. Varlık, kendi türevleri ile özdeş değildir, bilâkis ondan tamamen bağımsızdır. Bunun tersine Varlık'ın kozmosu meydana getiren çe-

şitli tezahürleri mutlak olarak Saf Varlık'a (Tanrı) bağımlıdırlar ve onsuz dışsal gerçekleri, varlığını devam ettiremez.

Evren'in Oluşumu

İbn Sina'nın kozmogonisi yukarıda anlatılan ontolojik hiyerarşi ile yakından ilişkilidir. Ontolojisinde Varlık'ın veya Allah'ın diğer yaratıklara nazaran üstünlüğü vurgulanıyorsa, kozmogonisinde bunun tersine dikkatler, yaratılan varlıkların varlıkla olan ilişkisine ve onların tek kaynaktan feyz aldığına çevrilir. Bu perspektifte evren güneş ışınları ile, Allah ise güneşin kendisi ile karşılaştırılır. Güneş ışınları güneşin kendisi değildir, fakat onlar güneşten başka bir şey de değildir. Bu bakış açısı, Yaratıcı ile yaratılanlar arasında mutlak bir ayrım yapan tektanrıcı geleneğin, zahirî yönüne yabancıdır. O halde, kaynaklanma veya **feyz** İslâm'da ancak din'in batınî yönüyle birleşebilir ve o zaman bir anlam taşır. İbn Arabi ve daha sonraki sufîlerin **Vahdet el-vücut** doktrini ve evren'in Tanrı ne de Tanrı'nın evren olduğunu iddia etmez. Sufiler, İbn Sina ile şu noktada hemfikirdirler: Birbirinden bağımsız iki gerçeklik düzeni olamaz, bu nedenle evrenin varlığı Tanrı'dan başka bir şey olamaz. İbn Sina'nın benimsediği Plotinusçu kozmogoni de aynı şekilde, Tanrı'nın mutlak yüceliğini zedelemeksizin varlık hiyerarşisini Tanrı'dan (Pure Being) kaynaklandırır.

Kozmosun tezahürlerinin bağlı olduğu prensipler:

1. Varlıkları **vacib** ve **mümkün** diye ayırmak,
2. **Vahid**'ten ancak vahid (bir) sudür eder. (ex uno non fit nisi unum)[17]
3. Allah'ı bilmek varlığın sebebidir.[18]

İlk akl (akl el-evvel), özü itibariyle mümkündür

ve vacib-ül-vücud veya «sebeplerin sebebi» (illet el-ilel)'ne bağlı olarak ise zorunludur (vacibdir.) Fakat akl el-evvel mümkün olduğu için kendi içinde çokluk yaratır. Zat-ı İlahi'yi (Divine essence) idraki (intellection) ile ikinci akl'ın meydana gelmesine, kendi zatını idrak ile de ilk feleğin nefs ve cisminin meydana gelmesine neden olur. Akl el-evvel'in üç bilgi şekline sahip olduğu söylenebilir:

1. Vacib'ül vücud'un zatını bilmek,
2. Başka bir varlık sebebiyle vacib olan kendi zatını bilmek (vacib bi'l-gayr).
3. Kendi zatını mümkün bir varlık olarak bilmek.

İkinci akl'ın ve ilk feleğin nefis ve cisminin meydana gelmesine, işte bu üç bilgi şekli neden olur.[19] İkinci akl da aynı şekilde idrak sonucu üçüncü aklı ve ikinci feleğin nefs ve cismini meydana getirir. Bu süreç, dünyevi bölgeyi yöneten onuncu akl ve dokuzuncu feleğin oluşumuna kadar devam eder.[20] Bu şema aşağıdaki şekilde gezegenlere tekabül eder:[21]

TABLO VI. İBN SİNA'YA GÖRE FELEKLER VE ONLARIN AKL'I OLUŞTURMASI

Sayısı	Feleğin ismi	Oluşan akl sayısı
9	Felek el-Eflak	1
8	Burçlar feleği (Felek el-Büruc)	2
7	Satürn	3
6	Jüpiter	4
5	Mars	5
4	Güneş	6
3	Venüs	7
2	Merkür	8
1	Ay	9

Bu durumda felekler, bir dizi taakkul sonucu oluşur ve her akl oluşturduğu feleğe vücud (varlık) verir[22]. İbn Sina'nın **Theology of Aristotle**'e yazdığı şerhde bu şemanın bazı nüansları değiştirilmiştir. Akılların ontolojik derecesi, semavî nefis'lerden tama-

men ayrı tutulmuş ve melek olan akıllar (Intelligences), tamamiyle ayrı cevherler ve bütün şekillerin kaynağı olarak ele alınmışlardır.[23] Akılların, ilk sebep (İlk Muharrik) (Tanrı) hakkında sahip oldukları bilgi ise tecelli ve ma'rifetin (epiphany and gnosis) bir prototipidir.[24]

Evrenin oluşumunu, onu meydana getiren ve yaşam ve etkinliğinden sorumlu olan güçler ve işlevler açısından da tanımlamak gerekir. Akl el-evvel sadece bir tek güce (kudret) sahiptir, o da Hakk'ın emrinden aldığı bilgidir (ilmiye). O'na en yakın olan nefis ise hem Akl'dan aldığı bilgi gücüne, hem de direkt olarak ilahi emirden aldığı **şevkiye** (aşk) gücüne sahiptir. Nefs'den ise küllî tabiat (el tabiat el-külliye)[25] ve küllî unsur (el-unsur el-küll) meydana getirilir.

Küllî tabiat (el-tabiat el-külliye), küllî unsuru mümkün olduğu derecede olgunluğa (kemâl) yöneltir. Nefs'in ilahi emir yönünden kaynaklanan tabiat, bu etkinliğin şartları hakkında bilgiye sahip değildir, bu etkinliği yalnızca küllî unsura (el-unsur el-külli) boyun eğdirmek için yapar. Etkinliği tabiattan alan unsur el-külli, kökeni akl'a dayanan nefis'ten kaynaklanan bir güçtür.[26]

Akıl ve Nefis'den sonra varlık zincirinde üçüncü sırayı alan tabiat üç güce sahiptir:

1. İlahi emirden kaynaklanan harekete geçirme gücü (kuvvet el-tahrik).

2. Akl'dan kaynaklanan kılavuzluk gücü (kuvvet el-hidayet).

3. Nefis'ten kaynaklanan harekete meylettirme gücü (kuvvet el-meyl ile'l-tahrik).[27]

Tabiat ve element (unsur) birbirinin tamamlayıcısıdır ve biri olmadan diğeri varolamaz. Her ikisi de nefis tarafından oluşturulmuştur ve ona karşı edilgen bir konumdadırlar. Buna rağmen onlar birbirini etkilemek için yaratılmışlardır. Tabiat, element'i harekete geçirmek için vardır. Diğer taraftan element, ha-

reketi ve tabiatın üstünde yaptığı etkiyi kabul eder bir niteliktedir. Ve tabiattan sonra geldiği için, kendinden üstün olan dört aleme (ilahi emir, akl, nefis ve tabiat) tekabül eden, tanımlanmış dört etkiye (âsâr) sahiptir.

İbn Sina dünyadaki ilk element'in (unsur) in **principia** bir nokta olduğunu belirtir. Bu unsur daha sonra tabiatın etkisiyle çizgi, düzlem ve üç boyutlu cisim haline gelmiştir. Cisim olduktan sonra tabiatın **tahrik** gücüyle harekete geçmiş ve nefis'in **tedbir** gücü ile düzenlenmiştir. Bu şekilde düzenlenen cisim, en mükemmel olan küre'den üçgene ve daha sonra kare gibi geometrik şekillerden geçerek saflaşır. En yüksek derecede saflaşan kısımdan ise, akıl ve nefsin bağlandığı en yüksek felek oluşur. Daha az saf olan kısımdan ise, bir sonraki felek meydana gelir ve bu süreç, saflığın yok olduğu, yerçekimi, kesafet ve kirliliğin (kudûret) hakim olduğu ay'ın içinde bulunduğu felek yaratılıncaya kadar devam eder. Bu son felekle artık cisim semavi bir şekil kabul etmez ve bu yüzden oluşum ve bozulma (kevn ve'l fesad) alemine dönüşür.[28]

Ay-altı bölge olan oluşum ve bozulma alemi, gök cisimlerle sembolize edilen akıllardan şekil almakla kalmaz, kendi varlığını da onlardan elde eder.[29] Dünyasal bölge bir kez varedildikten sonra, artık tabiat gücüyle harekete geçer.[30] Bu hareketten büyük miktarda ısı ortaya çıkar ve bu ısı nedeniyle bu bölgenin cisminin birbirinden ayrılması gerçekleşir. Bu ayrılma ise kuraklığa neden olur; böylece sıcaklık ve kuruluk özeliklerini taşıyan ateş denilen bir cevher ortaya çıkar. Cisimden artakalan ne varsa göklerden merkeze doğru düşerler. Daha sonra cisim hareket edemediği için soğur; bu nitelik kesafet ve daha sonra kuruluğa yol açar. Bu iki nitelikten (kuruluk ve soğuk) de toprak meydana gelir. Geride kalan cisim alttan toprak, üstten ateş ile çevrelenmiştir. Isı fazla

olmadığı için, ateşe yakın olan yarı, parçaları ayrılmaksızın ılık hale gelir. Böylece sıcaklık ve nem özellikleri taşıyan ve hava adı verilen yeni bir madde meydana gelir. Geride kalan cismin toprağa yakın olan diğer yarısı soğur, fakat soğukluk fazla olmadığı için yoğunlaşmaz; bu şekilde de soğukluk ve nem niteliklerini taşıyan ve su adı verilen madde oluşur. Bu şekilde dünyevi bölge cisimlerinin dört şartı (erkân) meydana gelmiş olur.[31]

Küllî unsurun (el-unsur el-küllî) «pıhtılaşması», aşırı farklılaşma ile sona erer ve feyz süreci son noktasına ulaşır. Bundan sonra, hareket artık ilkeden uzaklaşma değil, fakat ona dönüşü; feyzi değil, fakat herşeyi, tüm varlık'ın kaynağına bağlayan bir aşkı ifade eder. Elementler birbiri ile karışarak, nefs'in en aşağı şeklinin, kendilerine intikal etmesini sağlayacak olan bir saflık derecesine ulaşırlar. Bu intikal, fiziksel alanın en aşağı alemini oluşturan madenleri meydana getirir. Madenler aleminde de saflık mücevherlere kadar yükselir. Mücevherler bu alemin en yüksek üyeleridir ve bunlarda «Nefs'in ateşi», taş ve çamurdakinden daha kuvvetlidir.

Mercanda, bitki aleminin ilk merhalesine ulaşılır. Elementlerin karışımındaki saflaşma, evrensel nefis'in yeni bir melekesinin bu karışıma intikal etmesini sağlar. Elementler ve onların karışma şekli değil, bu yeni meleke veya nefis, madenleri bitkiler aleminden ayıran karakteristiklerden sorumludur. Bitkiler aleminde de, en yüksek derecesine, bazı hayvan özellikleri bile gösteren hurma ağacında ulaşan bir hiyerarşi vardır.

Elementlerin karışımında artan saflık ile, hayvanî nefs adı verilen yeni bir güç daha kozmik sahneye katılır ve kendisini yılandan, bazı özellikleri insana benzeyen maymuna kadar çeşitli derecelerde gösterir.[32]

Varlık zinciri, saflık derecesi ile beraber insana, birinci, ikinci, altıncı ve yedinci iklim kuşaklarındaki cinler ve şeytanlara, daha sonra da üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim kuşaklarının insanüstü şekillerine doğru yükselir. Varlık zincirinde insanlığın üstünde dereceler de vardır. Bunlardan biri Kutsal Ruh'tur (el-ruh el-kudsiye) ki onunla faal akl'a ulaşılır. Bir digeri de azizler ve peygamberler mertebesidir.[33] Bütün kozmik sürecin sonu, herşeyin kendisinde başladığı saf varlık (tanrı)dır. O halde yaratma Allah'tan gelir ve tekrar O'na döner.[34]

Yukarıda anlatılan kozmosun oluşumu ile ilgili açıklamanın tabanını oluşturan tevhid'i ve evrendeki herşeyin birbiriyle ilgili olduğunu sezgisi, meşşaî felsefesinin silojistik diline bürünmüştür. Bu dil, bu düşünce şekline alışık olmayan modern okuyucunun kafasında, evrenin oluşumunun gerçek tabiatının açıklığa kavuşturulmasından çok, gizli kalmasına neden olur. Meşşaîlerde çoğunlukla, felsefî olmaktan çok metafiziksel olan sezgi, Hakikatı doğrudan tefekkür etmekten ziyade nedensellik susuzluğunu gidermekle ilgilenen rasyonalist bir sistem için kapalı kalmıştır. İbn Sina'nın tevhid üzerine verdiği ve Ömer Hayyam'ın farsçaya çevirdiği bir hutbede (el-Hu'tbet el-ğarrâ), İbn Sina'nın kozmogonisinin tefekkür yönü açığa çıkmıştır. Okuyucunun gözüne, el-Gazali tarafından İslâm'ın akide ve ruhuna aykırı olduğu gösterilen İbn Sina'nın rasyonalist düşünceleri değil, İslâm'ın ruhuna uygun olarak evrenin, Tanrı'nın bir tazahürü ve tabiatın bir bütün olarak görüldüğü metafiziksel görüşleri ilişmektedir. Kozmosun en yüksek felekten, yeryüzüne ve yeryüzünde de üç varlık aleminde ortaya koyduğu hareketler, İlke'den (tanrı) ayrılma ve O'na dönme şeklinde anlatılıyor. Bu ise her hareketin Yaratıcı'nın bir hikmetini gösterdiği ve O'nun emriyle olduğu fikrini destekler mahiyettedir. İbn Sina şöyle der:

«Feleklerin (gökler) üstünde iki küre vardır: Biri ekinoks, diğeri ise burçlar feleği. Eğer gökler yıldızsız olsaydı, hayvanlar ve bitkilerin büyümesinde etkili olan zamanda hiçbir değişme olmazdı. Aynı şekilde yıldızlar varolsa da, felekler (gökler) olmasaydı, ışıklar kaybolur ve onlarla birlikte varlık ve fanilik de yok olurdu. Eğer burçlar küresi, ekinoks küresine doğru «eğimli» olmasaydı, bütün mevsimler birbirine eşit olur, ve çevre monoton bir hale gelirdi. Ey sonsuz kudret sahibi ve ey cömertliği bütün varolanları kaplamış olan! Sonsuz (ebedi) bir varlığın başka şeylerle ortaklaşa var olması imkânsızdır, o herşeyden ayrıdır ve hiçbir şeyle birleşemez. Sen (kendi tertibinle) senin etkinlikteki gücüne karşın, edilgenliğe sahip olan ilk maddeyi yarattın. Sen oluşum ve bozulma'nın (el-kevn ve'l fesad), genişleme ve daralma kabiliyeti olan araçlar tarafından etkilendiğini bilirsin. Bu nedenle özünde genişleme yetisini bulunduran ısıyı, niteliği daraltıcı olan soğuğu, cisimlerin ayrışmasını önleyen nemi yarattın. Bunlardan da öncül elementleri yarattın ve onların en sıcak olanı en üst felekte kaldı. Eğer o soğuk olsaydı, göğün hareketleriyle ısınır, ısıda uzaydaki ve potansiyel olarak varolan bütün elementleri kaplar ve hiçbir varlık kalmazdı. Sen yüce (semavi) elementleri (ateş, hava, su) saydam olarak yarattın, aksi takdirde hiçbir parlak ışık onlardan geçemezdi. Sen yeri toprak renginde yarattın, eğer böyle olmasaydı, fiziksel şekilleri yaratmada etkin olan **Instinctive Heat** (içgüdüsel ısı)nın kaynağı olan ışık yerde son bulmaz ve onun da ötesine geçerdi. Topraktan da madenleri, bitkileri ve çeşitli hayvanları yarattın, bunlar da üreten ve ölen, yiyen ve yenilen oldular. Bu sürecin ana sebebi insanın yaratılmasıydı ki bütün yaratıkları onun artıklarından yarattın. Sen insanı, iyi amellerle temizlenirse melekler derecesine çıkaran akıllı bir nefis'le yarattın. İnsanın mizacı yumuşak ve karşıtlıklardan uzak ise, o

«Yedi güçlü felek» gibi olur ve o ne zaman şekile girmekten sakınırsa meleklere benzer. Ey herşeyin rabbi olan: Sana yalvarıyoruz, senden yardım diliyor ve senin için ibadet ediyoruz. Sen ilk olansın. Şüphelerden ve cehaletten kurtulmada bize yol göstermeni diliyoruz. Muhakkak ki bu şüpheleri bize ilk veren sensin ve onları düzeltecek olan da sensin. Hamd sadece, hamde lâyık olan Allah'adır; ve O'nun selâmı yaratıkların en şereflisi olan Muhammed ve arkadaşlarının üzerine olsun».[35]

İslâm'daki batınî ekollere, özellikle bazı İsmailî branşlara benzer bir şekilde İbn Sina **Risalet el-neyruziye**'sinde kozmosun oluşum merhalelerini Arap alfabesinin harfleriyle sembolize eder.[36] «Yaratıkları önce şöyle ayırır: değişme ve çoğalma özellikleri taşımayan ve maddeden tamamen ayrı olan saf akıllar (pure intelligences) veya melekler; maddeden tamamen uzak olmayan, fakat göklerin dengeli (stable) maddesine «bürünmüş» olan ve semavî hareketi sağlayan harekete geçirilmiş akıllar dünyası; cisimlerde dolaşan güçleri de içeren ve tamamen maddeyle sınırlı olan ve bütün hareketin kaynağı olan fiziksel tabiat[37] ve son olarak da maddi dünyanın kendisi.[38]

Bu genel sınıflandırmadan sonra İbn Sina; evrendeki hiyerarşi ve arap alfabesinin harfleri arasında bir ilişki kurmak için cifr ilmini kullanır:

A:1: el-Bâri: Yaratıcı
B:2: el-akl: Akıl
C:3: el-nefs: Nefis
D:4: el-Tabiat: Tabiat (Doğa)
H:5: el-Bari' (bi'l izâfet) kendinden aşağıdakilere nazaran yaratıcı.
W:6: el-akl (bi'l izafet): Kendinden aşağıdakilere nazaran akıl.
Z:7: el-nefs (bi'l izafet): Kendinden aşağıdakilere nazaran nefis.

Ha:8: el-Tabiat (bi'l izafet) Kendinden aşağıdakilere nazaran tabiat.

T:9: el-hayulâ: Kendinden aşağıdakilere hiçbir ilişkisi olmayan maddi dünya.

Y:10: 5x2: el-ibd'e: Yaratıcının plânı

K:20: 5x4: el-tekvin: Yaratıklar alemine geçen yapı.

L:30: 5x6: el-emr: ilahi emir.

M:40: 5x8: el-halk: yaratılan evren.

N:50: M+Y: Varlığın **(vücud)** ikili yönü.

S:60: M+K: **halk** ve **tekvin**'in ikili ilişkisi.

'ayn:70:L+M: el-tertib: Evren'e yansıtılan varlık zinciri.

Ş:90: L+M+K: **emr, halk** ve **tekvin**'in üçlü ilişkisi.

q:100: 2Y: S+Y: iştimal el-cümle fi'l ibde': Yaratıcının plânında herşeyin yer alması.

R:200: 2q: Herşeyin tekrar bir (vahid)'e dönmesi[39]

Akıl, nefis ve tabiat adlı üç esası dörtlü bir koleksiyon kurmak için yaratıcıya bağlayan aşağıdaki tablo, tezahürlerin merhalelerini 9'la sınırlar. Bu kökeni Çin'den kaynaklanan ilk sihirli kare sayıyla da ilgilidir. İlk sihirli kare sayılan Ming Tang tarafından bulunduğu söylenir, bu daha sonra Cabir İbn Hayyan tarafından İslâm kimyasına katılmış ve el-Gazali ve İsmaili Ahmed el-Hayyal gibi sonraki yazarlar tarafından kullanılmıştır.[40] İbn Sina **Risalet el-Neyruziye**'nin son bölümünde Meryem (XIX) ve el-Şûrâ (XLII) surelerinin başındaki harflerin anlamını tefsir etmeye çalışır. İbn Sina'nın açıklama şekli tefsir otoritelerinin açıklama şeklinden çok farklı olduğu halde, bu dikkate değer bir çabadır. Daha önce de gördüğümüz gibi İbn Sina risalesinde, Yunan felsefî fikirleri ile doğu geleneğindeki **hikmet**'i ve dayanağı Ku'an ve Arap dili olan bazı İslâm bilimlerini birleştirmek istiyor. Bundan başka İbn Sina bu alfabetik sembolizm ile bir kez daha herşeyin bir'den geldiğini ve tekrar O'na döndüğünü vurgulamak istiyor. Kozmik varlıkları İslâm vahyinin kutsal diline benzetmek, ta-

biatı da bir «makrokozmik kitab» olarak incelemektir. Bu bağlamda tabiat kutsal kitabın bir karşılığı olmaktadır. Böylece evrendeki bütün bilimler kozmik kitabın tefsiri olarak ele alınabilirler.

D 4 د	Ṭ 9 ط	B 2 ب
J 3 ج	H 5 ه	Z 7 ز
Ḥ 8 ح	A 1 ا	W 6 و

Şekil 17 — İlk sihirli kare-sayı.

Tanrı ile Evren arasındaki ilişki

İbn Sina'nın ontolojisinde Varlık'ı nasıl diğer yaratıklardan ayrı tuttuğunu ve kozmogonisinde ise evreni Varlık'ın (Tanrı) bir **feyz**'i olarak ele aldığını görmüştük. Bu çelişki ve daha genelde yaratılış sorunu İbn Sina felsefesinin en çok tartışılan ve eleştirilen yönüdür. İslâm perspektifinin cüz'i olanı küllî olanla bütünleştiren ve bütün yaratılanları ilâhî ilke (Tanrı) önünde hiçe indirgeyen bir **raison d'etre**'ye sahip olduğu söylenebilir.[41] Bu nedenle bu perspektif Yunanlıların savunduğu göklerin ebediliği veya Tanrı'nın yüceliğini zedeleyecek olan herhangi başka bir gerçeklik düzenini kabul edemez. Ve İbn Sina gibi ruhu İslâm'ın özüne en uygun olan filozofların bile, savundukları yaratılış fikrine bu nedenle karşı çıkılmıştır.[42]

İbn Sina, evrenin yaratılış ve oluşumunu açıklamak için dört kelime kullanmıştır:

İhdas — Geçici olsun, ebedi olsun mümkin (contingent) varlıkların üretimi.

İbda' — Dünyevi olsun olmasın, ebedi ve bozulmayan (incorruptible) varlıkların aracılığı olmadan üretme.

Halk — Bozulan veya bozulmayan dünyevî varlıkların aracıyla veya aracısız üretilmesi.

Tekvin — Bozulan (corruptible) varlıklar aracılığıyla üretme.[43]

İbn Sina'ya göre yaratma, Tanrı'nın kendi zatını idrak (intellection) etmesidir. İşte bütün herşeyi var eden bu kendi zatını bilme (**'ilm**) ve idrak etme (ta' akkul)dir. Bu **ta'akkul** (intellection) ebedidir (layetenahî) ve evrenin tezahürü, Tanrı'nın kendi ebediliğini bilmesidir.[44] Yaratma hem Tanrı'nın **vücud** (varlık) vermesi, hem de akıl ışınlarının parıldamasıdır.[45] İbn Sina'nın daha batınî çalışmalarında Allah, feyezan eden Nur'un kaynağıyla özdeşleştirilmiştir.[46] Böylece evrendeki her yaratık varlığı ve aklı ile kendi ilahi kaynağına bağlanır.[47]

İbn Sina'nın görüşünde, görülemeyen dünya, yaşamının devamı için İlahi Akla (Divine Intellect) bağlıdır, hatta fiziksel alanın sadece Tanrı'nın isteğine değil, O'nun varlığına da bağlı olduğu söylenebilir. Fiziksel dünyadaki herşeyin varlığı nihai olarak Zat-ı İlahiye dayanır. İbni Sina şöyle der:

«Evrenin ilk prensibi (mebde-i evveliyye) öylesine ulu ve yücedir ki, O'nun Varlığı dışında hiçbir şey, varlık sahibi olmak için gerekli iyiliğe, liyakata sahip değildir. Aksine herşey O'ndan kaynaklanır. O'nun Zat'ı üzerinde taakkül etmesi bütün varlıklara imkân bağışlamıştır. Bu varlıklar mümkin varlıklardır. Oysa onları düşünme mevzuu kılan taakkül, vaciptir.»[48]

İbn Sina, ne ilahi ta'akkul doktrininde ne de kozmosa bakış açısında, İslâm perspektifinden uzaklaş-

mamıştır. O daha çok, Tanrı'nın gücünü, daha önceden belirlenmiş mantıkî bir yapıyla sınırlaması ve sonsuz önünde, sonlunun korku duygusunu aazltması konularında eleştirilir. İnsan'ın Yaratıcı önünde bir hiç olması ve onun sınırlı bilgisi, İbn Sina'nın temel muhakemelerinde rasyonalist bir perdeyle gizlenmiştir. İslâm perspektifinde, bütün niteliklerin kaynağı olarak Tanrı, sadece mutlak belirleme (determination) ve zorunluluk (necessity) değil aynı zamanda mutlak hürriyet de olmalıdır. O'nun dileği, kendini sonluluk alanıyla sınırlamak isteyen bütün sistemleri aşmalıdır. İbn Sina gibi filozoflar, İslâm'ın ilk **şehadet**'inden az veya çok direkt uygulamalardan oluşan engin düzenle ilgili metafiziksel sezgilere başvururlar. İşte onlar bu sezgileri, aşırı rasyonalist sistemlerle gizledikleri zaman, iman ve bilimin buluşma yeri olan ma'rifet alanından, onların anlaşmazlık alanı olan mantık (reason) alanına geçerler. İbni Sina'da ise, İslâm perspektifine uygun olarak İslâm'ın bakış açısına giren metafiziksel ve kozmolojik doktrinler arasında gidip gelme olduğunu görüyoruz. Bunun yanısıra O'nda, tam anlamıyla rasyonalist felsefeye ait ve her zaman İslâm medeniyetinin dışında kalmış fikirlere de rastlıyoruz.

onüçüncü bölüm

TABİAT FELSEFESİ VE İLKELERİ

İbn Sina'ya göre Tabiat felsefesi, hikmetin değişen ve hareket eden alanıyla ilgilenen yönüdür.[1] O araz olanın hem niteliksel hem de niceliksel incelenmesidir ve matematik, metafizik ve spekülatif felsefeyi içerir. Tabiat felsefesinin branşları aşağıdaki şekilde sıralanan bütün bilimleri kapsar:[2]

1. Tıp
2. Nücum: Astroloji
3. Firaset: Fizyonomi
4. Ta'bir: Rüya tabiri
5. Talisma: Doğal sihir (göksel güçleri dünyevî güçlere yöneltmek)
6. Neyranciyat: Büyücülük (Tabiatüstü gibi görünen etkileri meydana getirmek için dünyevî güçleri kullanmak).
7. Kimya.

Bugünkü anlamıyla fiziğin alanına giren geometrik astronomi, coğrafya, geodesi (yeryüzü düzlemini ölçme bilgisi), statik, optik, mekanik ve hidrolik gibi bilimler, İbn Sina tarafından matematik bilimleri adı altında toplanmıştır[3].

Tabiat felsefesi bazı ilkelere dayanır, örneğin madde ve suret, zaman ve mekân kavramları ve peripatetik anlamıyla bütün tabiat bilimlerinin tabanını

oluşturan hareket çeşitleri gibi. Tabiat felsefesinin niçin bir şeyin sebeplerini dört Aristocu sebep ve yukarıdaki prensipler çerçevesinde araştırdığını sorabiliriz.[4] Fakat tabiat felsefesi prensiplerinin ispatları, tabiat felsefesinin kendi içinde çözümlenemez. Çünkü eşyayı değiştirme gücüne sahip tabiat adında bir gücün varlığı gibi hakikatlerin ispatı metafiziğin alanına girer. «Bir bilimin ilkeleri, o bilim içinde ispatlanamaz.»[5]

Tabiat felsefesinin ardında yatan prensiplerin anlamına geçmeden önce, İbn Sina'nın **Tabiat** kelimesine verdiği anlamı veya anlamları idrak etmeliyiz. İbni Sina'nın bu branşta tabi olduğu Aristocular, tabiat kelimesini dört anlamda kullanırlar: **Natura generatio, natura essentia, natura substantis simplex ve naturarei corporeae**[6]. Aristo tabiatı, «arizi değil aslî olarak harekete ve durmaya sebep olan bir ilke»[7] olarak tanımlar.

İbn Sina da« Tabiat» kelimesini birçok anlamlarda kullanır. Bu anlamlardan en önemli olanı, elementlerde harekete neden olan güç diye tanımlananıdır. Bir elementin şekli, fi'len bilinebilen ve duyularla görülüp hissedilemeyen bir Tabiat'tır».[8] İşte, element asıl yerinde ise, onu hareketsiz kılan ve doğal yerinde değilse, onu asıl konumuna doğru hareket ettiren bu tabiattır.

«Tabiat» kelimesini farklı bir anlamda kulanarak, burada elementlerin şekline, elementlere sahip oldukları özellikleri veren şekillere delalet eden ağırlık ve hafifliğin tabiat nedeniyle meydana geldiğini söyleyebiliriz. İbni Sina «O halde dört elementten herbirinin nev'i ve şeklini (suret) belirleyen bir tabiatı vardır: ateş, su, hava ve toprak ayrı ayrı tabiatlara sahiptir. Ve bu nitelikler, o şekil ve o tabiattan kaynaklanırlar.»[9] der. Bu anlamda, örneğin, suyun tabiatı onu su yapan niteliktir. Eğer su ortaya koyduğu hareketler ve etkinliklere bakılarak ele alınırsa, onun

tabiatı incelenmiş olur ve eğer varlığının kaynaklandığı cevhere bakılarak incelenirse, şekli gözönüne alınarak incelenmiş demektir.

İbn Sina tabiatın hareket ve durgunlukla olan ilişkisini anlatmaya değişmenin genel anlamını açıklamakla başlar. Ona göre dünyadaki bütün nesneler, suyun ısınmasında olduğu gibi bir dış sebeple harekete geçirilmelidir (yani değiştirilmelidir).[10] Veya bir tohumun bitki, bir spermin hayvan olması gibi kendi özlerinde bulunan bir içsel sebep bu değişikliğe neden olan güç aşağıdaki şekilde sınıflandırılabilir:

1. Tek hareket
   a) Gayr-i iradî - taşların düşmesi gibi.
   b) İradî - güneşin hareketi gibi.

2. Birkaç hareket
   c) Gayr-i iradî - bitkilerin hareketi gibi.
   d) İradî - hayvanların hareketi gibi.

İbni Sina bu sınıflandırmada gücü, (a) Tabiat, (b) el-nefs el-felekiye, (c) Nebatî nefis (el-nefs el-nebatiye) ve (d) hayvanî nefis (el-nefs el-hayvaniye) diye tanımlar.[11]

O halde tabiat, diğer nefislerle birlikte evrende harekete sebep olan güçlerden (kuvvet) biridir. Fakat o bir şeyi hareketsiz de kılabilen bir güçtür. Onun işlevi sadece dinamik değil, «düzenleyici»dir. Tabiat sadece bir şeyin özünden gelen ve bütün niceliksel ve niteliksel değişmeleri meydana getiren bir güç değil, aynı zamanda o şeyi olduğu gibi bırakıp hareketsiz de kılan bir güçtür[12].

İbn Sina «Tabiat» kelimesinin çeşitli kullanışlarından haberdar olduğu için şöyle der: «**Tabiat** kelimesi bir çok değişik anlamda kulanılır. Anılmaya değer olanlar, aşağıdaki üç anlamda kullanılışıdır:

1. Basit elementlerin şekli olarak tabiat,

2. Bir şeyin özünün şekillendiği tabiat,

3. Eşyanın özü olarak tabiat»[13]

Bu listeye kozmik düzeni sağlayan bir güç anlamındaki tabiat da eklenebilir.

Tabiat **cüz'i** ve **külli** olarak ele alınabilir. Cüz'i tabiat her ferdle sınırlıdır, külli tabiatın (universal nature) ise makul aleme ait olduğu ve bütün düzenin çıktığı, madde dışı kaynak olduğu söylenebilir. Tek bir külli tabiat kabul edersek, bu tabiat kozmik düzeni koruyan ilk gök küredir.[14]

«Tabiat» kelimesinin felsefî bir kavram olarak değişik anlamları, tabiat felsefesinin amaç ve yararlarını gözönünde bulundurarak zaman, mekân, suret ve maddeyi dünyevî varoluşun öncül koşulları olarak ele almalıyız. Bu çalışmanın nihaî amacı, değişmenin, kendisi değişme olayının üstünde yer alan bir alana ait prensiplerce açıklandığı ortaçağ felsefesinde, hareket olayını açığa kavuşturmaktır. Aslında bütün geleneksel tabiat bilimlerinde, bilimin ilkeleri o bilimin kendi içinde değil, metafizikten kaynaklanır.

Suret ve Madde

Aristocu doktrinlerin temelinde yatan hilomorfizm eğilimine, madde ve surete verilen anlam Stageyralı'nınkinin aynısı olmasa bile, bütün ortaçağ felsefesinde rastlanılır. Bu durum, tabiat felsefesinin —Aristo'nun öğretilerini tamamen kabul etmese de— suret ve madde ilkesine dayandıran İbn Sina için de geçerlidir. İbn Sina'ya göre suret, «bir cismin,o cisim olmasını sağlayan nitelik veya mahiyettir», madde ise «niteliği veya sureti taşıyan (hâmil) şeydir».[15] Madde sadece akıl tarafından kendisine ortak kılınan suret ile birlikte var olabilir, suretsiz olduğunda o varlıktan uzak, sadece bir alma eğilimi (receptivity) haline

gelir. İlksel (primary) maddenin kendi halinde bulunamamasının sebebi işte budur.[16] Bundan başka «madde suret için (yaratılmış)tır ve onun amacı kendi üzerine uygulanan şekildir, fakat suret madde için yaratılmamıştır».[17]

Madde ve suretten meydana gelen cisim bölünebilme imkânına sahip bir şeydir.[18] Maddî bir surete sahip olduğu için faaliyet içindedir ve maddî bir suret alabilme yetisine sahip olduğu için de bilkuvvedir.[19] O halde bir cisim bir tarafta bilfiil diğer tarafta bilkuvve bir cevherdir. Onun anılan ilk yönü suret, ikincisi ise madde veya **heyula**'dır.

İbn Sina'daki bu karışık madde anlayışı hem Neoplatonik (yeni eflatuncu) hem de Aristotelyen bir çok değişik kaynaktan gelir. Aristo'ya göre oluşma ve bozulma (kevn ve'l-fesad) yokluktan varlığa değil, potansiyel olarak (bil-kuvve) varolmaktan aktif (bil-fiil) varoluşa geçmedir. Madde ona göre potansiyel olarak vardır, yani bir varlık suretine sahiptir. Bir cevherde bilfiil olan bölüm surettir, bilkuvve olan bölüm ise maddedir. Bu iki bölüm bütün varlıklarda birbirinden ayrılmayacak şekilde birbirlerine bağlanmışlardır. O'nun için maddenin iki farklı anlamı vardır: Potansiyel (bil-kuvve) anlamında olan heyula ve oluşum ve bozulmaya tabi olan temel yani **to hypocheimenon.**

Yeni Eflatuncular da **hylé** (heyula) kelimesini kullanırlar, fakat yokluk, **to mê hou** anlamında. Onlara göre **hylé,** Aristo'da olduğu gibi potansiyel (bilkuvve) bir varlığa sahip değildir; onun hiç bir varlığı yoktur. O halde maddî sebep veya maddenin yaratılması sözkonusu değildir, çünkü madde zaten yoktur.[20]

İbn Sina maddenin potansiyel olarak (bil-kuvve) varolduğunu savunan Aristotelyen görüşü reddeder ve sadece fiilî (aktif) varlığı kabul eder. Aristo'nun aykırı, potansiyel (bil-kuvve) ve fiilî (bil-fiil) varlık

ayrımı İbn Sina'nın müstakil, mümkün ve vacip ayrımlarına tekabül eder. Bu nedenle, peripatetiklerde madde ezeli ve ebedî olduğu ve **hylé** de bir sebep ve gereğe ihtiyacı olmayan vacib bir varlık olduğu halde, İbn Sina'da **hylé** dünyevî bölgeyi yöneten onuncu kürenin akl'ın verdiği suretle meydana gelir. İbn Sina madde doktrininde, İhvan-ı Safa'nın «Orijinal madde» anlayışını, adını açıkça söylemeden varsaymıştır. O, **hylé**'i cismanî oluşun nesnesi ve genel bir cisim yapmak için kendisine cisim sureti eklenen şey olarak kabul etmiştir. Gerçekte cisim, cismanî madde ve suretin bütünüdür.

Aynı zamanda madde, suretlerin kesretini sağlayan ferdleştirme ilkesidir.[21] Fakat sadece kendisi olarak, yalnız «olumsuz bir varlığa» ve üzerine cismani şeklin **uygulandığı bölünme kabiliyetine sahiptir.** O mükemmellikten ve güzellikten yoksundur, çünkü o varlık değil hiçliktir (non-being), veya güzellik ve kemâl'in **kaynağı olan varlık'tan en uzak olandır.** Madde aynı zamanda saf edilgenliktir (pasivity) de; kendi kendine **hiçbir şey yapamaz ve tüm** göksel etkilerin üzerinde uygulandığı bir nesnedir. Maddeyi suret almaya hazırlayan ve ona bir suret uygulayan Akıllar'ın etkileridir. Maddenin sureti onun riason d'étré'sidir. Hem maddenin hem de suretin kendine göre bir gerçekliği suret olduğuna inanan Aristo'nun tersine İbn Sina, bu ikisinin ontolojik eşitsizliğini vurgular. Ona göre suret, maddenin prensibi veya onu Varlık'a bağlayan şeydir, suret olmadan madde hiç bir varlığa sahip olamaz.

İbn Sina, el-Nezzam, el-Şehristânî ve diğer kelâmcı ve filozofların savunduğu atomizmin çeşitli şekillerine ve bir boşluğun olduğuna duyulan inanca, metafiziksel, mantıksal ve deneysel iddialarla karşı çıkar.[22] Boşluk fikrine karşıt birçok Aristocu delliller öne sürer örneğin, suda ve havada sonlu bir hıza sahip olan bir cisim, boşlukta sonsuz bir hıza ulaşır.[23] Ters

çevrildiği halde suyun testiden dökülmemesi ve birbirinden uzaklaştırılmaya çalışıldığı halde ayrılmaya karşı koyan tabaklar (suction plates) gibi deneysel delilller öne sürer. İki durumda da tabiatın bir boşluk yaratmak istemediğini söyler.[24]

Cisimlerin kompozisyonunu incelerken İbn Sina hem eski atomcuların, hem de bir cismi sonsuza dek bölmenin bil-fiil mümkün olduğunu savunan el-Nezzam gibilerinin görüşlerini kabul etmez. Zenon tarafından öne süıülen sonsuza dek bölünme fikrinin problemlerini ve onlara Aristotelyen tarzda verilen cevapları tartışır ve cisimlerin kendi başına cisim olan ve daha fazla bölünemeyen küçük parçacıklarından oluştuğuna inanan Demokritus ve diğer atomcuları eleştirir.[25] Bunun yanısıra cisimlerin kompozisyonunun, kendileri cisim olmayan nesnelere dayandığına inanan ekole de karşı çıkar.[26]

İbni Sina'nın atomculuğa karşı iddiaları arasında en meşhur olanı, bir başlangıç, orta ve sondan oluştuğu ve bölünebildiği için mekânı kaplayan her şeyin de bölünebilir olduğu iddiasıdır.[27] Daha önce değindiğimiz gibi el-Biruni ile yazışmalarındakine benzer geometrik iddialarda da bulunur. Örneğin İbn Sina şöyle der: Eğer bir atomun varlığı kabul edilirse ve bu atom diğer ikisi arasına konursa onlara iki ayrı tarafıyla dokunacaktır ki bu durumda geometrik olarak bölünebilecektir veya onlara her tarafıyla temas edecektir ki, bu durumda ise onlarla bütünleşecek ve aralarında bir ayrım olmayacaktır. Veya o diğer atomlarla hiçbir temasta bulunmayacaktır ki bu durumda da atomlardan bir cisim inşa etmek imkânsız hale gelecektir. Bu üç olasılık da mümkün olmadığına göre atomların varlığı da mümkün değildir; Atomcu, hareketin ani sıçramalarla meydana geldiğini söyleyerek savunmaya geçebilir, fakat Şeyh el-Reis'e göre bu da birçok zorluğa yol açacaktır. Çünkü bu varsayıma göre, düzenli bir şekilde tanzim edilmiş nokta-

lardan meydana gelmiş bir karede, köşegenle kenarlardaki noktaların sayısı birbirine eşit olduğu için köşegen kenarlara eşit olacaktır. Fakat bu geometrik olarak doğru olmadığı için atomlar arasındaki uzaklık bir birim veya bir atomdan büyük olmalıdır. Bu durumda ise atom bölünebilirlik özelliği taşır. İbn Sina bu iddiayı güneş saati ibresinin güneşteki gölgesine de uygular. Eğer gölge zemindeki bir atomdan diğerine sıçramalar yapacak olsaydı, güneş daha büyük sıçramalar yapmak zorunda kalacaktı.[28]

İbn Sina'nın bu zor sorun karşısındaki konumu, bir cismin son haddine kadar bölünebilir olduğunu, yani bir cismin bilkuvve olarak sonsuza dek bölünebileceğini, fakat bunun bilfiil mümkün olmadığını kabul etmektir. Bu tutum hem atomculuğa, hem de Zenon'un geometrik iddialarına karşı çıkar bir niteliktedir. Bir cismin potansiyel olarak sonsuza dek bölünebilir olduğu halde, bu fiiliyatta gerçekleştirilemez.[29] Gerçekte bütün cisimler madde ve suretten (form) meydana gelir. Cismanî suret özünde süreklilik (ittisal), madde ise hem süreklilik hem de bölünebilirlik, veya süreksizlik (infisal) özellikleri taşır. Bu iki özellik —yani süreklilik ve bölünebilirlik— bütün cismanî nesnelerin ortak karakteristiğidir.

Bütün cisimler, madde ve suretten oluşmalarının yanısıra uzay (mekân) ve zaman nedeniyle cismani bir konumda yer alırlar. Hareket sorununun en önemli konu olarak kabul edildiği peripatetik tabiat felsefesinde, hareketin tanımlandığı uzay ve zamanın parametreleri çok büyük önem taşır. Bununla birlikte uzay ve zaman, cisimlerden bağımsız bir gerçeklik alanı olarak değil, cismani tezahürlerin iki şartı olarak kabul edilmiştir. Onyedinci yüzyılda, soyut geometrik uzayın veya «mutlak uzay»ın, içinde cisimlerin yer aldığı «fiziksel uzay»la eşit kabul edilmesi, çağdaş fiziği ortaçağ fiziğinden ayıran en önemli konudur. İbni Sina'ya göre cisimlerden bağımsız uzay

ve zaman varlığı düşüncesi çok saçmadır. Böylece yüzyıllar sonra Kant'ın eğer uzay sonlu ise, onun ardında ne var diye sorduğu soru «İbni Sina'ya göre çok anlamsızdır. Eğer cismani varlık yoksa, uzay da yoktur, çünkü bu tezahürler aleminin bir şartıdır ve bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir.

El-Şeyh el-Reis cismin geometrik uzaydan önce geldiğini vurgular:

«İmdi, bilmektesin ki, cisim varlıkta satıhtan öncedir; satıh çizgiden öncedir; çizgi noktadan öncedir. Bilginler ve araştırıcılar bu anlamı beyan ettiler. Bunun hilafına olarak noktanın hareketinden çizgi, çizgiden satıh, satıhtan cisim meydana geldiğini söylemeleri, anlatabilme ve kavratabilme amacı iletir.»[30]

Uzay (mekân) kavramı, evrendeki şeylerin doğal yeri fikriyle yakından ilgilidir. İbn Sina'nın bu konuda taraftar olduğu peritatetiklere göre, her elementin, yani ateş, hava, su ve toprağın tabii mekânı (doğal yeri), toprağın aşağıda, ateşin yukarıda yer aldığı ortak merkezli kürelerdir.

«Şu halde bu bağlılığın ilkesi, onun tabiatındadır. Basit cismin, tabiatının gerektirdiği bir mekanı vardır. Mürekkeb cisimde de hâkim unsura göre yahut güçler eşit olup her yöne çekim varsa, varlık şartlarına ve yerine göredir. İmdi, her cismin yalnızca bir mekanı vardır. Basit cismin gerektirdiği şeklin yuvarlak olması da gereklidir. Aksi takdirde yuvarlaklıktan başka bir şekil olsa idi, tek mayada, tek maddede tek kuvvetten çeşitli görünümler çıkması gerekirdi ki, bu imkânsızdır.»[31]

Bu doktrinin ışığında, bir cismin mekânı onu çevreleyen sınırlar olmaktadır —örneğin, ateşin yeri göklerde, havanın yeri ise ateştedir. Veya bir kap içindeki su o kabın yüzleri tarafından sınırlanmıştır ve bu yüzler onun mekanını meydana getirir[32]. Bir nesnenin yeri (mekânı), veya onu çevreleyen uzay, o

nesnenin içinde olduğu kabın yüzeylerinden başka bir şey değildir[33].

Mekân (uzay) kavramı, bütün geleneksel bilimlerde önemli bir role sahip olan yön ve yönelme kavramlarıyla yakından ilgilidir. Hiyerarşi yön ve yönelmeye delalet eder; ve ortaçağ bilimi hiyerarşi üzerine kurulduğu için yönün önemi merkezileşmektedir. Uzay biliminin bu yönünün kutsal yazıtlar ve dinî yapı ile olan ilişkisine daha önce değinmiştik. İbni Sina'nın burada incelediğimiz peripatetik eserlerinde, uzay (mekân) sembolizminin metafizik yönü dikkate alınmamıştır. Fakat aşağı ve yukarı yönlerine ve bunların ortaya çıkan hiyerarşiye verilen anlam, mutlak ve bütün öznel gerçekliklerden bağımsız olarak ele alınmıştır.[34]

İbni Sina uzaydaki altı yönü insan vücudunun ön, arka, sağ, sol, alt ve üst yönleriyle aynı kabul eder. Sağ ve sol, ön ve arka göreli olduğu halde gök ve yere tekabül eden alt ve üst yönler mutlaktır.[35] Doğrusal hareket eden cisimler yönlerini tayin edemezler. Bu nedenle mutlak anlamıyla aşağı ve yukarı yönlerini bir yerden diğer bir yere naklolmayan gök küreler belirler. Kozmosun küresinin merkezi aşağı yöndür, dış çevresi ise yukarı yönüdür. Bundan başka gökler, yıldızların doğuş ve batış yerlerine tekabül eden bir doğu-batı yönüne, öğle güneşi ile yerin ufuk dairesine tekabül alt ve üst yönlerine, feleklerin hareket yönleri ile bunun aksine tekabül eden ileri ve geri yönlerine ve sağ (doğu) ve sol (batı) yönlerine sahiptir. Bu tekabüliyetler sebebiyle gökler kuzey kutbuna doğru dönmüş bir hayvana benzerler.[36]

Mekânın bu farklılaşması sebebiyle dünya, uzunluk, genişlik ve kalınlık boyutlarına sahip olur. Uzunluk iki kutup arasındaki düzeydir, genişlik sağ ve sol, derinlik ise ön ve arka arasındaki düzeydir. Güney kutbu yukarı, kuzey kutbu ise aşağı yöndedir, çünkü, İbn Sina'nın dediği gibi «Eğer bir kimse sağ tarafını

doğuya çevirip yüzü gökyüzüne dönük bir şekilde uzanırsa başı güneye gelir.»[37] O halde yön ve yönelme göklere bağlıdır ve elementler dünyasına nazaran ele alındığında gerçek bir varlığa sahip değildir, sadece ismen vardır. Uzayın belirsizliği, sadece gökler gözönünde bulundurulduğunda yönlerle belirliliğe ulaşabilir. İşte uzaya esas önemi, bu niteliksel yönü verir.

Zamanın daha niteliksel bir tabiatı vardır ve kolayca tanımlanıp ölçülemez. Uzay (mekân) seçilen bir birim ile ölçülebilir, halbuki insan aynı şekilde zamanı ölçecek bir melekeye sahip değildir. Zaman ölçümü harekete bağlıdır; hatta İbn Sina zamanı hareketin miktarı veya ölçüsü olarak tanımlamıştır.[38] O halde zaman tamamen değişmeye dayanır; «eğer hareket ve değişme yoksa zaman da yoktur».[39] Sonuç olarak diyebiliriz ki, cisimler yeknesak bir mekanda varolmaz, fakat mekan (uzay) cismaniliğin (maddi varoluşun) bir şartıdır. Aynı şekilde hareket soyut ve yeknesak bir zamanda meydana gelmez fakat zaman hareketin(daha genel anlamıyla değişmenin) şartlarından biridir. Bunun gibi, eğer varolma ve fani olma mevcut olmasa, önce ve sonra diye bir şey olmaz, çünkü bir nesne diğeri yok iken (adem) varsa ondan önce demektir.

Şeyh el-Reis'e göre zaman, «zamanın atomuna» ulaşmaksızın sonsuza dek bölünebilen sürekli (muttasıl) bir miktardır[40]. Zamanın varolduğunun ispatı ise, aynı noktadan başlayan iki cismin birbirine ayak uyduramaması ve birinin diğerinin gerisinde kalması olayıdır. Zamanın varlığının bu ispatı hareketin sürekliliğine dayanır ve dolaylı olarak zamanın da sürekli olduğu fikrini ima eder.[41] Bununla birlikte sürekli bir varlık olan zamanın da mekan gibi İbn Sina'nın an dediği bir bölümü (fasl) olmalıdır. «Atomik zaman»a inanan Eş'ari doktrininde olduğu gibi bu an fiiliyatta yoktur, fakat sadece potansiyel ola-

rak (bi'l-kuvve) ve hayali olarak (bi'l-tevehhüm) vardır. Ne kadar kısa olursa olsun bir çizginin sonsuza dek bölünebilmesi gibi, ne kadar kısa olursa olsun her an bölümlere ayrılabilir.

Uzayda (mekan) bir nokta, sonsuza dek bölünen bir çizginin bölünemeyen parçası veya birleşerek çizgiyi meydana getiren bir geometrik şekil olarak da ele alınabilir. Zamanın bir anı da iki türlü algılanabilir: 1. Varlığın zamana bağlı olan ve zamanın bir parçası olan an, 2. Birleşerek zamanı meydana getiren an. Fakat İbn Sina'ya göre hem uzaydaki nokta hem de geçici an hakiki bir varlığa değil, hayalî (tevehhümi) bir varlığa sahiptir. Bununla birlikte, an'ın gerçek olmaması, küllî nefis (nefs el-külliye)[42] ve göklerin dairesel hareketine dayanan zamanın gerçekliğini geçersiz kılmaz. Eğer göklerin hareketi (veya dönmesi) olmasaydı ve ne mekanın yönleri ne de bir hareket olurdu.[43] O halde gökler (felekler), dünyevi bölgedeki doğrusal hareketi sağladığı gibi zaman ve mekanı da tanımlar.

Hareket

Hareket problemi, tabiat felsefesinde sadece, tabiat artık canlı olmaktan uzaklaştığı, canlı varlıklar ve «ölü madde» arasında bir ayrım yapıldığı zaman önem kazanır. Canlı bir yaratığın nasıl hareket ettiği problemi hiçbir zaman insan kafasında doğuştan harekete sahip olmayan cisimlerin hareketi gibi canlanmaz. Eskilerin canlı evreninin bir kısmının cansızlaştığı Aristo fiziğinde, hareketin merkezi bir öneme sahip olmasının nedeni işte budur. Bu aynı zamanda peripatetik felsefenin «Aşil tekeri»dir (Achilles' heel) Bu nedenle Rönesansta evrenin daha da laik (secular) bir hale getirilmesiyle bu konu saldırı noktası ve ortaçağ fiziğinin tahrip edildiği zayıf bir nokta haline gelmiştir.

Tabiata tefekkür veya arif gözüyle bakıldığında «ölü» ile «canlı» arasında bir fark yoktur. Bütün tabiat görüngüleri, ve bütün dünyevi varlıklar, ruhi alemin sembolüdürler ve otolojik hiyerarşide yükseldikleri derecede merkezileşirler. Bu nedenle «hareket (motion) problemi diye bir sorun yoktur ve eğer var kabul edilse bile önemsizdir. Tabiatı sembolik olarak ele alan İbn Sina'nın gnostik eserlerinde, hareket sorununun önemli bir yer tutmamasının nedeni işte budur. Buna karşın, peripatetik yazılarında hareket merkezî bir konu haline gelir. İbn Sina bu sorunu değişmenin hem niteliksel ve ereksel (teleological) yönlerini hem de hareketi yer değiştirme olarak kabul eden anlayışları içeren bir genellikte ele alır.[44]

Bu konuda Aristo'ya tabi olan İbn Sina'ya göre hareket «zaman içinde, sürekli veya ani olmayan bir tarzda, kuvve halinden fiil haline geçmektir»[45] Eğer bir nesne potansiyel bil-kuvve) ile fiiliyat (bil-fiil) arasındasında ise o nesne hareket halindedir. Hareket potansiyel (bil-kuvve) olanın ilk yetkinleşmesi (kemâli) ve yavaş yavaş fiiliyata geçmesidir de diyebiliriz.[46] Bir nesne kendisine hâlâ potansiyellik ve dolayısıyla eksiklik bulunduğu için hareket eder. Çünkü tüm evrenin maksadına uygun bir şekilde, o da mükemmele ulaşmaya çalışır. Hareket sadece hareket eden ve edilen, uzay ve zamana bağlı değildir. Bir kaynak ve bir sonuca da dayanır. Sonucu veya sonu gözönünde bulundurmayan bir değişme fikri ele alınması gereken faktörlerden birini eksik almış demektir.

Üç tür hareket vardır:

1. Arızî -bi'l-araz
2. Zorla yaptırılan -bi'l-kasr.
3. Doğal -bi'l tab'

Arızî hareket bir cisim diğerinin içinde olduğu zaman meydana gelir, örneğin kutunun içindeki kumaş, eğer kutu hareket ettirilirse arızî olarak hareket

edecektir. Zorla yaptırılan (bi'l-kasr) hareket ise hareket eden nesnenin özü tarafından değil, bir dış güç tarafından yaptırılır, örneğin nesneyi fırlatmak veya yakmak. Doğal hareket ise cismin kendisinden kaynaklanır, örneğin havanın ve ateşin yükselmesi.[47] Doğal ve zorla yaptırılan hareket arasındaki fark, dairesel hareketin varolduğu göklerle, doğrusal hareketin yaygın olduğu dünyasal bölge arasında yapılan (Aristotelyen) ayrıma dayanır.[48] İbn Sina dört elementin hareketlerini dışarıdan uygulanan (bi'l-kasr) hareket diye kabul eden görüşe karşı çıkar ve Aristo dinamiğinin diğer yönlerine karşı çıkmasına rağmen bu konuda (hareketin doğal ve zorla yaptırılan diye ikiye ayrılmasında) Aristotelyen ekole bağlı kalır.

İbn Sina niceliksel hareket veya dinamikten daha geniş bir alanı kapsayan değişme için başka bir sınıflandırma da kullanır.

Bu görüşe göre hareket dört gruba ayrılır:[49]

- Niceliksel hareket
  - Beslenme ile
    - **Büyüme** (Yemek, onu yiyen kişi haline dönüşür)
    - **Solma (yok olma)** (Cisim süzülme ve filtreden geçme nedeniyle azalır).
  - Beslenme ile değil
    - **Daralma** (Dışarıdan bir cisim eklenmeksizin küçülmeye doğru hareket).
    - **Genişleme** (Dışardan bir cisim eklenmeksizin çoğalmaya doğru hareket).

Bu sınıflandırma, hareket sorununu en genel anlamıyla ele alan ortaçağ fiziğinin bir örneğidir. Fakat İbn Sina kendisini sadece bu tür çalışmalarla sınırlamaz. O aynı zamanda John Philoponus zamanından beri Aristo fiziğinin en çok eleştirilen noktası olan eğik atışla ilgili daha önceki şu ekolün de görüşlerini reddeder.[50]

1. Aristotelyen **antiperistasis** teorisi.

2. Diğer Aristotelyen teori —ki bu teoriye göre hava hareket eden nesneden bir itici güç alır; Fakat daha sonraki (mermi) havada daha hızlı itildiği için kendi hareketine onu da tabi kılar.

3. Mutezile hareket teorisi ki bu görüşe göre, kendisinden sonra bir harekete daha neden olması, hareketin tabiatındandır. Aynı şekilde **itimad** bir başka **itimadı** meydana getirir.[51]

İbn Sina, hareket eden bir cismin harekete geçirenden hareketin devamını sağlayacak bir **meyil** ödünç aldığı veya **istifade** ettiği görüşünü kabul eder.[52] **Meyil** adı verilen aracı, bir cismi hareket ettiren gücün tümünü o cisme geçiren şeydir, fakat hareket durduktan sonra da varolmaya devam eden müteharrik kuvvetten farklıdır. **Meyil**, çevre onu durdurup harekete bir son verinceye dek hareket için güç sağlar.

İbn Sina üç tür **meyil** tanımlar: **Meyil-i nefsânî** (psişik meyil), **meyil-i tabii** (doğal meyil), **meyl-i kasrî** (zorla yaptırılan **meyil.**) Bu ayrım ve arzu anlamına da gelen **meyil** kelimesi, hareketin sadece ölü eşya için sözkonusu olmadığını ortaya koyar. Bu **meyil** ile bütün evrene yayılmış olan aşkı özdeşleştirerek[53] İbn Sina, bütün değişmelerin, herşeyin birbiri için duyduğu aşk ve sempatiden ve evrenin Tanrı'ya duyduğu aşktan kaynaklandığı, yaşayan bir kozmos anlayışını kabul eder.

Arizî, doğal veya zoraki olsun bütün hareketler, İbn Sina'ya göre müteharrikte bulunan bir kuvvet

nedeniyle meydana gelir. Böyle bir kuvvetin varlığı, bütün gök kürelerini hareket ettiren İlk Müteharrik (Prime Mover)'in varlığına neden olur.[54] Hareket sırasında bütün engellerin aşılmasını sağlayan, varlıkların ilk müteharrik (Prime Mover) için duydukları arzu veya **meyildir.** İbn Sina,hem doğal, hem de zoraki hareketin bir müddet sonra sona ermesi gerektiği için, göklerin daimî hareketinin, her gök kürede bulunan ve ilk sebep (First Cause) veya ilk müteharrik (Prime Mover)e duyduğu aşk nedeniyle kürelerin hareketine sebep olan nefs'in iradesi ile olması gerektiğini savunur.[55] Göklerin hareketinden, akılların değil nefislerin sorumlu olduğunu vurgular.[56]

Göklerde olsun, dünyada olsun hareket eden ile hareket ettiren arasındaki ilişki, aşık ile masuk veya vücud ile nefis arasındaki ilişki gibidir. Nefisler ve Yaratıcı'ya yani maşuka duyulan arzu tarafından hareket ettirildikleri için gökler, bu iki tür ilişkiye de örnek teşkil eder[57].

Sebepler

İslâm'da nedenselliğe karşı sünnî teolojik tutum, sonlu ve geçici sebeplerin yüce sebepte toplanmasından ibarettir. Böylece Allah bütün herşeyin doğrudan sebebi olarak kabul edilir. Ateş, doğası öyle gerektirdiği için yanmaz, fakat Allah öyle istediği için yanar. Evrenin sürekli bir şekilde yaratılışı ile ilgili sufi doktrini de bu tür bir ruhtan kaynaklanır. Her an yaratıcı kozmosu bozar ve tekrar yaratır, böylece her şey zamanın her anında O'na bağlıdır. İbn Sina peripatetik eserlerinde bu görüşü benimsemez. Aksine, sadece nihaî sebebi değil, ara sebepleri de gözönünde bulunduran Aristo'nun dört sebep ilkesini kabul eder.

İbn Sina'ya göre her tabii olay için dört sebep

vardır: fail, madde, suret, gaye.[58] Fail (etken) sebep hareket kaynağının kendisinde değil, başka bir şeyde bulunmasıdır. Maddî sebep ise kendisinden başka bir fiile destek teşkil eder. Nesne maddeden oluşmuştur, çünkü madde, durum değiştirerek (istihalet), birleşerek ve ayrılarak (içtima ve terkib) veya birleşerek ve durum değiştirerek(içtima ve istihalet) varolma (kevn) yetisine sahiptir.

Surî sebep de (suret), maddî sebep gibi çeşitli anlamlarda kullanılır. **Suret** şu anlama gelir:

1. Maddede bulunduğu zaman yeni bir türün (nev') ortaya çıkmasına neden olan bir durum (hey'et).
2. Türün kendisi.
3. Şekil
4. Bir topluluğun durumu (bir ordunun durumu gibi)
5. Korunan düzen (**Şeriat** gibi).
6. Ne tür olursa olsun herhangi bir durum.
7. Cevher olsun, araz olsun herhangi bir şeyin gerçeği (hakikati).

Gaî sebep (gaye nedeni) ise, maddede suret yaratılmasının amacıdır. Dört sebep birbiriyle ilişkilidirler ve cevherî veya arızî, uzak veya yakın, cüz'î veya küllî, bilkuvve veya bilfiil olabilirler. Fail (etken) gaî sebepler genellikle birbirlerine uzaktırlar (ba'id) fakat maddi ve surî (suret) sebepler birbirlerine yakındırlar (karib). Vücudun bir kısmının kaslarla harekete geçirilmesinde olduğu gibi, birbirine yakın olan sebepler aracısız hareket ederler. Vücudun kısımlarının nefis tarafından hareket ettirilmesinde ise aracılar söz konusudur, çünkü sebepler birbirine uzaktır.[59]

Nedenselliğin bu analizinin ışığında, tabiatta şansa ve olasılığa yer kalmamaktadır. Bütün olaylar ya daimi sebebe bağlı olarak vacib bir konumda, ya mümkün veya çok nadir olarak meydana gelirler. Birinci kategoride (vacib) şansa yer yoktur, ikinci ka-

tegoride ise olayların her zaman değil bazen meydana gelmesine neden olan, onların önüne gerilen engellerdir (a'ik ve mani'). Yani ikinci kategoride (mümkin) de şansa yer yoktur.

Nedensellik ihtiyacı, her toplumun psişik ve zihni yapısına dayanır ve genellikle eşya bilgisinin fazla olmasından değil, eksikliğinden kaynaklanır. Nedenselliğin peritatetik analizi, çokluğun bir'de düğümlendiği ve bütün ara sebeplerin evrensel ve yüce sebepte birleştiği İslâm ruhuna tamamen uygun değildi. Doğa olayları arasındaki karşılıklı ilişki ve ara sebepleri, eşyanın nihaî amacı ışığında inceleme gözönünde bulundurulursa, peritatetik nedensellik anlayışının, İslâm dünya görüşünde yeri olmadığı görülür. O geleneğin özüne uymamasına rağmen İbn Sina'nın nedensellik anlayışı İslâm perspektifine tamamen karşı değildir. Çünkü bu görüş birbiri ile ilgisini, nihaî amacını ve tabiattaki vahdet ile varlığının anlamını gözler önüne sermeye çalışır. Bir tabiat bilimi, ancak bu birliği (tevhid) gösterdiği ölçüde İslâm perspektifine uygun olur ve onunla bütünleşebilir. Silojist ve rasyonalist olmasına ve Allah ile dünya arasına güçler koymasına rağmen, Aristotelyen tabiat felsefesindeki bir çok kozmolojik öğenin İslâm dünya görüşüne girmesini sağlayan şey, Aristo felsefesindeki «tevhid» (varolan herşeyin birliği) anlayışıdır.

İbn Sina ve Tabiatı İnceleme

İbn Sina için tabiatı incelemeye yönelik tutum, tamamen tabiatın yaratılış gayesine dayanır. Tabiat, herşeyin bir anlam ve sona sahip olduğu ve her yerde yaratıcının hikmetlerinin tezahür ettiği bir alandır.[60] «Evrenin bütününde bir planın belirtilerini taşır. Ki bu plânın amacı hayrın gerçekleştirilmesidir.

Bu plân nesnel düzeni içinde ezelî hikmet ile ahenk halindedir.».[61] Burada Tanrısal Hayr vurgusu önemlidir.[62]

Tabiat herşeyi doğal bir amaca (kasd-i tabii) göre hareket ettirir. Önüne engeller gelmedikçe tabiatın niyet ettiği amaç ve sonuçlar hep iyiye ve mükemmele yöneliktir. Hatta kötü gibi görünen şeyler bile —örneğin bir çiçeğin solması— daha büyük bir iyiliği amaçlar. Elementler, bitkiler, hayvanlar ve insan vücudu, yani herşey iyiye doğru hareket eder. Örneğin insan vücudunda herhangi bir gücün fazla olmasından kaynaklanan hastalık, denge ve düzeni tekrar kurmaya çalışan tabiat tarafından yenilir. Eğer insanın bakış açısıyla tabiatta bir kötülük veya çirkinlik (kubh) varsa, bu devamlı iyiliğe yönelen tabiatın suçu değildir. Fakat madde ve tabiatın onun üzerindeki fiillerinin eksikliğinden kaynaklanır.[63] Tabiat, madde üzerindeki fiiliyatta bulundukça onu iyiye yönetir, fakat madde ile eşanlamlı olan potansiyellik ve olasılıklar nedeniyle tabiat maddenin tümüne etki edemez. Tabiatın heryerinde kötü bir şey olarak algılanan ölümün de, bütün evren gözönünde bulundurulursa, bir amaca yönelik olduğu görülür. Örneğin insanın ölümü, nefsi, mükemmel ve tam olma çabasında özgür bırakır.[64]

Tabiat aynı zamanda, evreni yöneten düzen, denge ve ahengi muhafaza etme amacını da güder.

«Tabiat cisimlerde ilâhî eser demektir; bu varlık nizamını korur; düzenin sürmesini sağlar. Tenasül yoluyla canlıların soylarını sürdürmeleri gibi. Çoğalma çiftleşmeyi, çiftleşme yaklaşmayı gerektirir. Bu yaklaşma hali de sürekli değildir. Canlıların başka ihtiyaçları vardır. Buna bağlı olarak başka davranışlar, başka hareketler gereklidir... Böylece Halik, inayeti ile mahluklara onlar için zorunlu ve faydalı olan herşeyi vermiştir.»[65]

Allah'ın gaye ve hikmetinin tezahür ettiği tabiatı inceleme, sonuçta bütün varlıkların kaynağını bilmeye yönelir. Bütün yaratıklar varlıkların Yaratıcı'dan aldıkları için, tabiat bilimleri eşyanın ilahi kökeni ile ilgili bilgi edinmeyi amaç edinir. Eşyanın özü ise O'ndan gelir ve O'nda varolur. İbn Sina şöyle der:

«Bilir misin ki padşah nedir? Gerçek padişah, mutlak anlamda gerçek zengindir. Hiçbir şey O'ndan mustağnî değildir. Herşeyin özü O'na muhtaçtır, herşeyin zatı ya O'ndandır, ya O'ndan olandandır. O'nun dışında olan, O olmayan herşey şu halde O'nun memlûküdür; O'nun mülkündedir, O'nun ise hiç bir nesneye ihtiyacı yoktur».[66]

O halde bir şeyi açıklamak veya onun hakkında güvenilir bilgiye sahip olmak demek, onun Varlık'a bağlamak, o belirli varlığın bütün özellik ve niteliklerini, onun otolojik statüsüne bağlamak demektir.[67] O'nun hakkında gözlem ve mantıkî önermeler kullanarak elde edilen bilgi, kişiyi eşyanın «metafizik sırları»na yöneltmez, fakat onun dış tezahürlerinin bazı yönlerini keşfetmeye yarar. Gerçek bilim, bu tezahürleri, onları Tanrı'ya bağlayan öz ve merkeze, yani içsel yönüne bağlamaktır.

Tabiatı inceleme, eşyayı açıklamak için «zihinsel plastik süreklilik»i kullanan bir görüngüler bilimi değildir. Bilâkis tabiatı inceleme, görüngüleri esasa bağlamak ve her belirli şeyin evrenselle ilişkisini saptamak için yapılan bir çalışmadır. O halde tabiat bilimleri her zaman eşyanın metafiziksel, hatta rasyonel açıklamasıyla beraber giden bir sır görünümüne sahiptirler. Örneğin, cismani şekillerin belirlenmesi ile ilgili olarak İbn Sina şöyle der:

«Fakat buna mukabil farklı imkân ve meyillere sahip olan maddî suret dıştan gelen belirleyicilere muhtaçtır ve kemmiyeti bunlarla mahdut ve muayyendir. Bu bir sırdır ki onun vasıtasıyla diğer esrara vakıf olman mümkün olur.»[68].

Açıklamak, te'vil etmek değildir. cüz'î olanı küllî olana tabii aleme Varlık'a evrensel varoluşun ardında yatan gizemi vurgulamak demektir.

Bilginin sonu, kusursuz varlıkta (Tanrı) ve varlıkların, köken ve ilkelerini oluşturan bu Varlık'la olan ilişkilerinde yatar. Bu bilgiyi elde etme metafiziğe ve akli sezgiye dayanır. Kozmoloji ise metafiziksel ilkelerin kozmik alana uygulanmasıdır. Fakat ilkeler bir kez belirlendi mi, hem mantık (reason) hem de gözlem veya deney, eşyanın belirli yönlerinden bilgisini elde etmekte yardımcı olurlar. Mantık (reason) ve duyular, sadece kendi düzeylerinde yasallığa sahiptirler. Halbuki bu ikisinden kaynaklanan bilim, anlam ve meşruriyetini ancak hem mantık (reason) hem de duyular alanının üstünde yer alan hikmet veya **sapientia**'nın ışığında kazanır. O halde İbn Sina tabiatın çeşitli tezahürlerini, aklî sezgiden aynaklanan kozmolojik ilkelerin ışığında anlamaya çalışırken gözlem, deney ve muhakemeyi (reasoning) kullanır.

Örneğin **Kanun**'da kozmik benzerliklere dayanan tıp ilkelerini ve metafiziğe dayanan diğer kozmolojik doktrinleri belirledikten sonra İbn Sina, modern «deneysel kanunların» belirlenmesinden çok farklı olmayan bir şekilde, bu gözlemleri ve onlardan yapılan çıkarımları kullanır.[69] Aynı şekilde meteoroloji alanında, ne duyulara ne de mantığa dayanmayan dört element anlayışı çerçevesinde, gökkuşağını anlamak için, bahçeyi sularken veya banyoda su parçacıklarının ışığını kırdığını gözlemler.[70] Hayatının sonlarına doğru ilgi gösterdivi astronomide de gözlemi kullanır. Hatta onun yıldızların konumunu, arkın saniyeleri ve dakikaları (minutes ans seconds of arc) cinsinden saptayan bir alet yaptığı söylenir.[71] Jeolojide sürekli olarak gözlemi kullanır; Ox nerhinin kenarlarındaki çamurun kuruması, ile tortul kayaları ve bir meteorda bulunan demir ile normal madenlerden çıkarılan demiri karşılaştırır.[72]

İbn Sina'nın ilgilendiği tabiat bilimleri, duyu organları ile algılanabilir alan ve buna dayanan mantıkî sonuçları bilmekten ibaret olan basit makinelerle ilgili risalelerinde,[73] bugün «büyü ile ilgili bilimler» arasında yer alan sembolik hikâye ve risalelerine dek değişiklikler arzeder.[74] Ona göre tabiatı inceleme, fiziksel ve ruhani alanı incelemeyi ve hem duyuları, hem mantığı (reason-, hem de aklî sezgi melekesini kulanmayı gerektirir. Bütün bu «bilgi edinme yolları» meşhurdur ve herbiri kendi yetersizlikleriyle kısıtlı bir tabiat bilgisi verirler. Özü bütün sınırlamalardan uzak olan tek evrensel meleke aklî melekedir. Onun sayesinde tabiatın çok çeşitli yönleri evrensel prototipte bütünleşir ve her şey vücud içinde sindirilir. Duyularla saptanan tabiat gerçekleri, akıl tarafından anlamlarını bulacakları tezahürler bütünü içine yerleştirilmedikçe, anlamsız ve izole kalırlar. Tabiat bilimleri ,bütün varlıkların ilahi kökene dayandığını göstererek tabiat düzenini anlaşılabilir kıldıkları ölçüde meşrudurlar.

ondördüncü bölüm

İNSAN, KAİNAT VE ARALARINDAKİ İLİŞKİ

Gökler

İbn Sina'nın varlıkları, Akıllar (melekler), semavî nefisler, gök cisimler ve Ay-altı cisimler diye dört sınıfa ayırması onun kozmos anlayışının da temelini oluşturur. Masit cevherler (mücerredât) ile **kevn ve'l fesad** ilkesinin geçerli olduğu cisimler arasındaki onotolojik fark, göklerle yer arasındaki ontolojik fark, göklerle yer arasındaki astronomik ve kozmolojik farka tekâbül eder. Evren dokuz küreden meydana gelir; bunlardan sekizi Batlamyus astronomisindeki kürelerdir. Dokuzuncusu ise Müslüman astronomlar tarafından eklenen, oluş varlık arasındaki geçişmeyi sembolize eden ve sabit yıldızlar küresinin üstünde yer alan yıldızsız küredir.[1] Her gök (felek), bir veya bir grup melek tarafından yönetilir ve yaratılış hiyerarşisinde kendisinin üstünde yer alan varlık tarafından oluşturulan bir cisimden meydana gelir[2].

En büyük müteharrik olarak Tanrı'nın sadece dış uzayı hareket ettirdiği Aristo kozmolojisinin tersine, İbn Sina göklerin hareketinin tamamen Allah'a bağlı olduğunu vurgular. O, bütün gökleri birden hareket ettirir, sadece bir tanesini tek olarak hareket ettirmez.[3] Bu nedenle gökler hem basit (simple) hem de

çok yönlü (mültiple) hareket ederler ve birlikleri Allah'tan, çok yönlü oluşları ise Akıllar (melekler) ve nefislerden kaynaklanır. Göklerin hareketi doğal veya doğuştan (innate) değildir, bilâkis her kürenin nefsinin isteği doğrultusundadır. Akıllar kareketin asıl sebebidir, nefisler ise sadece aracı olarak rol alırlar. Nefisler, kendilerinde gerçekleşmeyen şeyin gerçekleşmesine sevk eden bir aşk nedeniyle, göklerin hareketinde aracı olurlar[4]. Gerçekte evrendeki tüm hereket, bilkuvve olanı fiilî hale geçirmek ve olgunlaşmamış olanı mükemmelleştirmek için duyulan arzunun sonucudur.

Bununla birlikte gökler ne şekilerinde (suret) ne de varlıklarında bir potansiyelliğe sahip değildirler. Onlar şekillerin en mükemmeli olan küresel olmaları ve etraflarını ışıtmaları sebeyile asillik özelliği taşırlar. Göklerin fiilî olarak sahip olmadığı bir tek özellik vardır ki o da yer veya mahaldir. Kendilerine diğerinden daha uygun olan belirli bir yere sahip değildirler. Bütün her yere aynı anda sahip olmaları imkânsız olduğu için, sürekli olarak bir noktadan diğerine geçerler ve mümkün olduğu kadar az yer değiştirirler. İşte, doğrusal hareketin aksine, sürekli ve değişmeyen bir şekilde devam edebilen dairesel harekette bulunmalarının nedeni budur[5].

Dünyevî bölge elementlerinden daha üstün olan «esîr» (ether) elementinden meydana gelen semavî bölge, canlı bir varlık gibi hareket eder. Gökteki nefisfler bedenleriyle, insan nefsinin bedeniyle olan ilişkisi gibi bir ilişki içindedirler. İki durumda da hareket nefsin isteğiyle meydana gelir ki göklerde nefis melekler gibi kemâl (olgunluk) özelliğine sahiptir. Gökler (felek), «ezel-öncesi» (preeternity) bir alemde, oluşum ve bozulma aleminin ölümü (kevn ve'l fesad) üstünde yer alan bir dengede bulunurlar. İlahi ilimden aldıkları emirle hareket ederler ve aynı zamanda dünyevi bölgeyi düzenlerler.[6]

İbn Sina'nın astronomi ve kozmolojisi, özellikle İslâm dünyasında anlaşıldığı ve yorumlandığı şekliyle, anjeoloji ile ilişkilidir ve bu nedenle dinî bir kozmos görünümü için uygun bir zemin teşkil eder. Dinî kozmoloji eninde sonunda anjeolojiye (melek-bilim) bağlanmak zorundadır, çünkü dinî perspektifte melekler, insanın modelini ve dünya hayatında insanının yükseleceği hedefi teşkil eden prototiplerdir. İnsanın dünya hayatında yükselerek meleklerle birleşmesi fikrine, sadece İslâm'da değil Hristiyanlıkta da rastlıyoruz. Hristiyanlıkta keşişlerin düzeni, meleklerin yaşamına dayanmaktadır. Kozmosda meleklerin rolü özellikle İbn Sina'nın sembolik eserlerinde ve daha sonra bunlar üzerine yazılan yorumlarda merkezi plâna çıkar. Hatta onun meşhur peripatetik eserlerinde bile, kendileri Allah tarafından hareket ettirilen melekler, göklerin müteharriki olarak önemli bir rol oynarlar.[7]

Melekler bu dünyayı, ya istekleriyle ya bedenlerindeki bir güçle veya dünyevi varlıklarla ortaklık kurarak etkilerler. Onlar göklerde akıllar ve nefislerin meclisini içerirler; fakat onların faaliyeti sadece semavi bölgeyle sınırlı değildir. Kozmozun düzenini sağladıkları gibi insanın günlük dinî hayatında da önemli bir rol oynarlar.[8] Sonuçta insanı mutlak saadete yönelten ve böylece yaratılış gayesinin gerçekleşmesini sağlayan yine meleklerdir.

İbn Sina'ya atfedilen bazı kısa risalelerde ve kesin olmadığı halde büyük bir ihtimalle onun yazdığı tahmin edilen yazılarda, astrolojinin müdafaası ve açıklaması yapılıyorsa da,[9] İbn Sina'nın «sihir»le bir tutarak astrolojinin bazı yönlerini eleştirdiği bir çok eseri de vardır.[10] Ona göre olayların önceden bilinmesi sadece Allah'ın verdiği özel bir yeteneğe sahip peygamberlere ve azizlere mahsustur. Bir peygamberin söylediği diğerine aykırı olamayacağına göre «Göklere ve yerde gaybı Allah'tan başka kimse bilmez...»

(XXVII, 65) âyeti, astrolojinin İdris peygambere dayandırılması fikrini çürütür.[11]

İbn Sina astrolojiye karşı birçok fiziksel ve astronomik iddialarda öne sürer. Örneğin, göklerin, dört elementten değil eterden meydana geldiği için burçların ayrılmasında dayanak teşkil eden dört niteliğe sahip olamayacağını ve göklerin, basit (simple) olduğu için her bir farklı bir tabiata sahip dört bölgeye ayrılamayacağını belirtir. Onun ileri sürdüğü diğer bir astronomik sebep de, göklerde, samanyolunda olduğu gibi etkileri incelenip tesbit edilemeyen bir çok cismin varolmasıdır. Hatta İbn Sina, **Almagest'in** astronomisini tıptaki anatomi ile, astronomik tablolar bilimini, ilaçlarla ve astrolojinin gelecekten haber veren bölümünü de «sahtekâr ve şarlatan doktorların işleriyle» karşılaştırır.[12]

İbn Sina'nın astrolojiye karşı çıkmasının asıl nedeni, gelecekteki olayları önceden bildiğini iddia etmesidir; gerçekte astrolojisinin dayandığı kozmolojik ilkelere karşı değildir. Karşı olmak bir yana, göklerle dünyevi bölge arasındaki ilişkiyi astrolojik perspektife uygun bir şekilde tanımlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi dünyevi bölge (Ay'ın altındaki alem) hem kozmolojik hem de ontolojik zincirde en alt tabakayı oluşturur. Varlığını onuncu akıl'dan alır ve gökten gelen etkilere karşı edilgen ve onlara bağımlı kalır. Oluşum ve bozulma (el-kevn ve'l-fesad) alemindeki bütün değişmeler, her şeyi düzenleyen ve bu dünyadaki olaylara yön veren göklerin etkisiyle meydana gelir.[13]

Göklerin etkisi olmasa Ay-altı alem kaos içinde kalır ve son semavi akıl olmasa Ay-altı alem hiç varolmazdı. Çünkü Ay'ın yörüngesi ve ona bağlı olan akıl, dünyevi bölge ile kozmosun geri kalanı arasındaki bağı oluşturur. İbni Sina astrologları, göksel güçlerin dünyadaki olayları etkilediğine inandıkları için değil, göksel güçlerin sebep olacağı gelecekteki

olayları önceden tam anlamıyla bilebileceklerini iddia ettikleri için eleştirir.

Oluş ve Bozulma Dünyası

Ay-altı aleme tekabül eden oluşum ve bozulma dünyası, suret (form) ve maddenin ayrılamayacak bir şekilde birbirine bağlandığı varlıklardan oluşan bir alemdir. Akıllar ve melekler gibi madde olmaksızın ayrı bir surette varolabilen varlıkların bulunduğu göklerin tersine, Ay-altı alemde varolmanın şartı bütün şekiller (suret) için madde, bütün maddeler için ise şeklin zorunlu olmasıdır. Gerçekte değişmenin sebebi de bu zorunluluktur; madde durmaksızın bir şekilden (suret) diğerine geçer[14]. Ay-altı alem, dairesel harekete değil doğrusal harekete sahip olması bakımından da göklerden ayrılır. Bundan başka oluşum ve bozulma dünyasındaki (el-alemü'l-kevn ve'l-fesad) bütün varlıklar, her biri belli başlı doğal niteliklere sahip dört elementten (enâsir), ateş, hava, su, ve topraktan meydana gelmişlerdir[15]. Ateş, sıcak ve kurudur, hava, sıcak ve nemli, su soğuk ve nemli, toprak ise soğuk ve kurudur[16]. Nesnelerin diğer nitelikleri bu dört nitelikten kaynaklanır, örneğin yumuşaklık nemden, katılık, kuruluktan kaynaklanır.[17]

Ay-altı alemdeki tüm varlıkları meydana getiren dört element, çeşitli durumlarda farklı suretler kabul eden aynı maddeden meydana gelmiştir. Bu nedenle dört element sürekli birbirlerine dönüşür.[18] Bu dönüşme bir suretin reddedilip yerine yenisinin kabul edilmesiyle meydana gelir. Bununla birlikte bu değişmeler özerk veya bağımsız değildir. Bu değişmeler. Ay-altı alemdeki bütün faliyetleri düzenleyen ve hem bitki, hem hayvan, hem de insan alemlerinin başı olan onuncu akıl tarafından meydana getirilir. İbn Sina şöyle der:

«Vaciptir ki unsurî alemin heyulası son Akıl'-dan sonra gelmelidir. Semavî ecramın bu hususta bir tür yardım sağlamış olmaları da hiç imkânsız değildir. Fakat bu yeterli değildir, suretin de bu heyulaya eklenmesi gerekir. Suretler de bu Akl'ın feyzidir. İstidatlar çeşitli olduğu için suretler de çeşitli olmaktadır. İstidatların çeşitli olmasının temelinde de semavî evram vardır... Nefs-i nebatî, nefsî hayvanî ve nefs-i natıka, Aklı faalden feyz alırlar... Nefs-i natıka, aklî bir cevher olmakla birlikte kemale erişmek için bedenî uzuvlara ihtiyaç duyar...»[19]

Aristo'ya tabi olarak İbn Sina da dünyevî bölgedeki her elementin, meydana geldiği unsuılara bağlı olarak doğal bir mekâna sahip olduğunu savunur. Bu bölgedeki tüm değişme, gerçekte her cismin kendi doğal mekânına dönme isteğinden kaynaklanmaktadır.[20] Doğal düzende su toprağın üstünde yer alır. Hava, aşağıda nemli, yukarıda kuru özelliklere sahip olarak suyun üstünde, ateş ise havanın üstünde yer alır. Atmosferde ve yerde meydana gelen değişmeler, elementleri doğal yerlerinden uzaklaştıran ve birçok cismi doğalarına uygun yeri elde etmek için çaba içine sokan yeni bir dengenin oluşması ve orijinal dengeden uzaklaşmasının sonucudur.

Aristotelyen fizikte anlaşıldığı şekliyle meteoroloji çalışmalarında İbn Sina, diğer birçok Müslüman yazar gibi Aristo'nun öğretilerini takip eder ve dünyanın yüzeyi ile Ay arasındaki çeşitli olayları dört elementin birbiriyle ilişkisini gözönünde bulundurarak açıklar. Hava dört tabakaya ayrılır:

1. Toprağın topraktan alıp bu tabakaya geçirdiği ısı ve buhardan meydana gelen ve yerin hemen üstünde yer alan tabaka.

2. Buhar ve daha çok ısıdan meydana gelen tabaka.

3. Temiz ve saf hava tabakası.

4. Dağlardan gelip bu yüksekliğe ulaşan buhar (exhalation) tabakası.

Bu dört tabakanın üstünde, kendisi renksiz olan, fakat buharlar (exhalations) nedeniyle renkli hale gelen ateş küre yer alır.

Göklerin etkisiyle yerden yükselen buharlar, soğuk havanın onları yoğunlaştıracağı yüksek bir noktaya ulaşırlar. Bu sıcak bir hamamın kapısını açmak gibidir. Yoğunlaşma, buharın çok olduğu dağlık bölgelerde daha çok rastlanan bulutların oluşmasına sebep olur. Bulutlar oluştuktan sonra şu üç durumdan biri gerçekleşir:

1. Eğer yoğunlaşma az ise, bu daha sonra güneş ışınları ile dağıtılır.

2. Yoğunlaşma güneş ışınlarının yok edemeyeceği kadar fazla ise bulutlar, rüzgârların yardımı ile daha ağır ve yoğun hale gelirler ve yağmur olarak düşerler. Veya soğuk, damlalar çok büyük olmadan bulutu yoğunlaştıracak kadar fazla ise, kar olarak düşer, Diğer taraftan eğer yoğunlaşmanın etrafını ısı sarmış ve soğuk içinde kalmışsa, bu kez de dolu olarak yağar[21].

3. Eğer havada nem varsa, güneş ışınları aynaya yansımış gibi olur ve güneş ışığı, buharın karanlığı ile karışır. Bu durumda bir veya iki tane gökkuşağı oluşabilir, gökkuşağı, güneşin merkezde bulunduğu bir renkler dairesidir. Renkler, güneş ışınlarının havadaki su parçacıkları tarafından yansıtılması ile meydana gelir.[22]

İbn Sina'ya göre gökgürültüsünün yedi sebebi vardır: İki elin birbirine çarpması gibi iki bulutun birbirine çarpması; rüzgârın bulutun içine girmesi ve bir mağarada olduğu gibi ses çıkartması; demircinin sıcak demiri suya batırdığı zaman çıkan ses gibi ateşin nemli buluta girdiğinde ses çıkartması, rüzgârın bir kâğıt sayfasını uçururken çıkardığı ses gibi buzlu

ve sert bir bulutla savaşması, kasabın bir bağırsağa üflemesi gibi rüzgarın yağmurlu bir buluta girmesi; birinin tüp yardımıyla iç lastiğe üflemesi gibi rüzgârın bulutun içine esmesi ve orada kalması; iki azı dişinin birbirine sürtmesi gibi iki pürüzlü bulutun birbirine sürtmesi.

Şimşek için ise dört neden öne sürer: İki çakmak taşının ateş çıkarması gibi iki bulutun çarpışması sonucu ateşin ortaya çıkması; iki ağaç parçasının birbirine sürtülmesinde olduğu gibi iki bulutun birbirine sürtünmesi sonucu ateş çıkması; demircinin sıcak demiri suya koymasında olduğu gibi, bulutun neminde ateşin yok olurken çıkardığı kıvılcımlar; sünger sıkıldığında suyun dışarı çıkması gibi içinde ateş bulunan bulutların sıkışması sonucunda ateşin dışarı çıkması. Yıldırım ise bulutun içinde bulunan rüzgârların sebep olduğu rüzgârlı bir ateştir.[23]

Yerin yüzeyinden yükselen buhar, hava kürenin yükseklerinde nefese (exhalation) dönüşür, ateş küreye yükselir ve orada yanar. Eğer buhar (exhalation) saydam (latif) değilse ve içinde ateş bulunuyorsa yıldız gibi parlamaya başlar ve bir meteor haline gelir. Eğer buhar çok ise meteor, daha parlak ışık veren bir kuyruğa da sahip olabilir.[24]

Günlük gözlem ve deneyimlerden benzerlikler kurarak, İbn Sina, kendisi için yerin üstünde meydana gelen bütün değişmeleri içeren meteorolojik görüngüleri, kozmolojisinin dört elementi ve dört niteliği ile açıklar. Diğer bir çok durumda olduğu gibi burada da gözlem ve iki doğa olayının benzetilmesinden ibaret olan kıyası kullanır. Fakat bu (gözlem ve karşılaştırmanın kullanılması), daima kozmolojisinin sınırları içinde ve göksel akıl ve nefislerin elinde birer piyon olarak kozmik ajanların fiziksel alandaki tüm değişmeleri kontrol ettiği bir evrende olur.

Tabiatın diğer yönleri gibi, meteorolojik görüngüler de sadece dört elemente değil, direkt veya dolaylı

olarak güneşten gelen ısı ve ışığa da bağlıdırlar. Bu durumda güneş Ay-altı alemdeki olaylarda etkin bir rol oynar. Isı, aşınma (sürtünme) ile, sıcak bir cisme dokunma ile veya ışıklı bir cisimden sağlanabilir. Işığa gelince, İbn Sina ışığın zerrelerden meydana gelmiş bir dizi veya bir cisim olduğu fikrini kabul etmez. Onun fiziğinde ışık bir cevher değil, bir arazdır. Bu nedenle onun, hiç olmazsa peripatetik eserlerinde Eflatuncu bir «ışık fiziği» meydana getirmesi gerekmez.[25] Sadece daha sonra İbni Sina'yı yorumlayan İşraki'lerde ışık sembolizmi evren'i anlamaya anahtar teşkil eder.

Meteorolojiyi inceledikten sonra İbn Sina yerin yüzeyindeki değişmeleri, yani jeolojiyi incelemeye başlar. İbn Sina'nın deneysel ve gözlemsel eğilimleri en çok yerin yüzeyine yakın değişmeleri incelerken ortaya çıkar. O sadece nehir yataklarının oluşumu, dağların yapısı ve fosillerle ilgili dikkatli ve uzun gözlemler yapmakla kalmaz, meteorları da dünyadaki diğer daşlarla karşılaştırmak için inceler.

Jeolojinin tümünü ve Ortaçağda jeolojiyle ilgili olduğuna inanılan diğer alanları ele aldığı Şifa'nın fizik kısmının beşinci bölümü, latin dünyasında uzun süre Aristo'nun üç varlık alemi (bitki, hayvan, maden) ile ilgili yazılarını tamamlayan bir eser olarak kabul edilmiştir. Fakat gerçekte üç varlık aleminin, hayvan, bitki ve madenlerin incelenmesi sadece **Şifa**'da tamamen ele alınabilmiştir. İbn Sina inceleme alanında tabiat görüngülerini, eski ve ortaçağ bilimlerinin teleolojik evreni içinde detaylı bir gözleme tabi tutması bakımından Aristo'nun tutumunu takip eder. **Şifa**'da direkt olarak tabiatı ele alır, fakat hem sorduğu sorular, hem de aldığı cevapları formüle edişi, tabiatla ilgili bütün çalışmalarının altında yatan kozmolojik ilkelere dayanır.

İbn Sina modern jeolojide tortul kayaların oluşmasına tekabül eden, kayaların oluşumu ile ilgili fik-

rini şöyle ifade eder: «Genelde kayalar sadece şu iki şekilde oluşur: a) Toprağın (çamur) katılaşması, b) (Suların) katılaşması»[26] Genç bir adam iken Amu Derya nehri kıyılarında, toprağın birikip katılaştığını ve yumuşak bir kayaya dönüştüğünü gördüğünü anlatır.[27] Suların pıhtılaşması sonucu kayaların meydana gelişini, katılaştıran bir «fazilet»in varlığına bağlar:

«Zeminde sıvıyı katıya dönüştürecek, taşlaştırıcı ve pıhtılaştırıcı bir «fazilet»in bulunması gerektiğini biliyoruz... Kısaca, suyun toprağa dönüşmesi, bildiğiniz gibi, kendisindeki bir özellik nedeniyledir. Hakim olan sıvılaştırıcı bir özellik nedeniyle, toprağın da suya dönüşmesi, onun doğasındandır».[28]

Büyük taşlar iki süreçte meydana gelir. «Büyük kayalar, ya yoğun bir ısının aniden bir toprak kütlesine etki etmesi ile veya zaman içinde yavaş yavaş etki etmesi ile meydana gelir».[29] Bu cisimler, sertlikleri farklı olduğu için, rüzgâr tarafından farklı derecelerde aşındırılırlar. Böylece büyük olduğunda dağları meydana getiren, farklı düzey şekillerine neden olurlar.

«Dağlar, kayaların oluşumunun sebeplerinden biri veya diğeri tarafından, büyük bir ihtimalle de eski çağlardan beri yapışkan çamurun (balçık) kuruması ve taşlaşması sonucunda meydana getirilmiştir. Şu anda yaşadığımız dünyanın daha önce yaşanılmaz olduğu ve denizlerin altında kaldığı ortaya çıkmaktadır. Tarihin saptayamadığı eski zamanlarda bu sular yavaş yavaş çekilerek taslaşmıştır, veya sular çekilmeden yüksek bir ısı nedeniyle denizin altında taşlaşmışlardır. Bu iki ihtimalden en akla yakını, taşlaşmanın, toprak açığa çıktıktan sonra meydana geldiğini ve balçık halindeki yapışkan toprağın taşlaşmaya karşı koyacağını savunanıdır»[30].

İbn Sina dağların oluşumunu, yüzeydeki kayaların şeklini bozan depremlere de dayanır. Ona göre

depremin sebebi ise, gökleri etkisi ile oluşan buharın, toprak altında sıkışması ve ancak patlama ile ortaya çıkmasıdır. ç

İbn Sina'nın varolan toprak kütlelerinin sellere tabi olduğuna inanması, onun fosilleri açıklamasını kolaylaştırır. İbn Sina fosili bitki ve hayvanların taşlaşması olarak tanımlar. Bunun nedeni ise «toprak kaymaları ve depremler sırasında aniden çıkan veya bazı kayalardan fışkıran güçlü bir taşlaştırıcı ve madenleştirici özelliğin»[31] yükselmesidir. Dağlık bölgelerde bulduğu fosilleri sadece bir tek tufana değil, yüzyıllardan beri dağların şeklini tayin eden ve yeni tabakalar meydana getiren bir seller dizisine bağlar. Bununla birlikte her biri kayalarda kendi izini bırakan ve birbirini takip eden seller dizisini birbirinden ayırdedemeyeceğini kabul eder.

Dört element, belli bir kemal (yetkinlik) ve saflık derecesinde belirli bir karışım meydana getirdiğinde, şekilleri koruyan bir melekeye sahip olan madeni ruh (ruh akdiye) bu karışıma ilişir. Bu birleşmeden yeryüzünde en aşağı varlık alemini temsil eden ve bütün madenleri içeren bir formasyon meydana gelir. İbn Sina madenlerin oluşumunu açıklamak için Aristo'nun buhar ve nefes (exhalation) teorilerini kulanır. Toprağın içinde kilitlenip kalan dumanlar ve buharlar mineraleri meydana getirirler. Her maden bir miktar duman ve buhar ve dört nitelikten belirli oranlar ihtiva eder. Bazı minerallerde, örneğin kükürt ve nişadırda duman (exhalation) fazlasıdır, bazılarında ise örneğin zümrüt ve yakutta buhar daha baskındır[32]. Kıymetli taşlar da, yıldızların etkisiyle düşen buhar ve dumandan meydana gelirler. Hatta bazıları semavi güçleri nedeniyle üreme yeteneğine bile sahiptirler.

İbn Sina mineralleri dört gruba ayırır: taşlar (ahcâr), eritilebilen cevherler (za'ibât), sülfürler (kebârit), ve tuzlar (emlah)[33]. Aralarındaki fark, meydana

geldikleri maddenin gücündeki farklılıktan doğar. Örneğin:

«Çekice gelen, yeni dövülebilen cisimlerin materyali, ikisi birbirinden ayrılamayan bir sıvı bir de toyrak kütlesinin birbirine karışmasından meydana gelmiştir. Bu sıvı cevher, ateş onu etkileyip olgunlaştırdıktan sonra soğuk tarafından dondurulmuştur».[34]

Sülfirik asit hakkında şöyle der: «Sülfirik asit, tuz, sülfür ve taş maddelerinden meydana gelmiştir ve çekici gelen cisimlerin bazı özelliklerini taşır».[35]

Metallerin oluşumunu açıklarken İbn Sina tamamen Cabir İbn Hayyan'ın kükürt ve civanın birleşmesi (ittihad) ile ilgili kükürt-civa teorisine dayanır.[36] İbn Sina'ya göre kükürt modern anlamıyla bir kimyasal madde değil, bir ilkedir. Bu nedenle bir madde, kükürtlü diye nitelenebilir.[37] Bu şekilde kükürtleri bir grup olarak tanımlar: «Kükürtlerin sıvılığı, ısının mayalayıcı etkisinde toprak ve hava ile etkin bir mayalanmaya maruz kaldı ki sonunda yağlı bir özelliğe büründü, daha sonra soğuk onu katılaştırdı».[38]

Bütün metaller civa ve kükürdün çeşitli oranlarda ve saflık derecelerinde karışmasından meydana gelir.

«Eğer civa saf ise ve oksitlenmemiş, bilâkis ustaların hazırladığından daha mükemmel olan beyaz kükürtle karışırsa, meydana gelen madde gümüştür. Eğer kükürt saf olmak bir yana yukarıda bahsettiğimizden daha beyaz ve daha iyi ise ve renk veren, ateşî, latif ve oksitlenmemiş bir özelliğe sahipse —kısacası ustaların hazırlayabileceğinden daha mükemmel ise— bu kükürt civayı altın haline çevirecektir»[39].

Kurşun, bakır, demir ve kalay gibi diğer mateller ise kükürt ve civanın çeşitli hatalarla birleşmesinden meydana gelir.

Ortaçağ Avrupa'sında kimyacı ve sihirbaz olarak ün salmasına rağmen İbn Sina, insan isteğiyle bir metalin diğerine dönüşmesinin mümkün olmadığını

savunur. Ve simyacıları küçümseyen bir çok yazılar yazar. **Şifa**'da bu konuda şöyle der:

«Simyacıların iddialarına gelince, bir türü gerçekten değiştirmenin onların elinde olmadığı açıkça anlaşılmalıdır. Onlar sadece mükemmel taklitler üretebilirler, kırmızı metali öyle bir beyaza boyarlar ki gümüş gibi görünür veya sarıya boyarlar, altın gibi görünür. Onlar beyaz bir metali istedikleri renge boyayabilirler ki sonuçta altın veya bakıra benzer, onlar yakutu da çeşitli hatalardan temizleyebilirler. Fakat bunların hepsinde asıl tabiat aynı kalır; dışarıdan empoze edilen özellikler öylesine baskındır ki, onları ayırdederken hata bile yapılabilir. Örneğin tuz, **kalkınd** ve nişadırı ayırd etmek gibi.»[40]

El-Biruni gibi İbn Sina da, delil yetersizliği nedeniyle metallerin birbirine dönüşmesini reddettiği halde, simyanın kozmolojik ilkelerini ve metallerin oluşumu ile ilgili Cabir'in teorisini kabul eder. Metallerin birbirine dönüşmesini kabul etmesinin en önemli nedeni «bir birleşiğin bir diğerine dönüşmesinin imkânsız olduğuna»[41] inanmasıdır. Özellikle peripatetik eserlerinde, simyanın sembolik yönüyle ilgilenmez. Gerçek simyacıların «Mangal kömürü yakıcıları» da dedikleri gurup gibi, simya ile ilgili metinlerden yararlanarak fiziksel olarak altın yapmayla da ilgilenmez.[42] Kükürt-civa teorisini kabul etmesine ve kimyasal tepkimeleri dört element ve dört niteliği kullanarak açıklamasına rağmen İbn Sina, batınî ve sembolik yönüyle simya geleneğinden çok, modern kimyanın ortaçağdaki öncülleri arasında sayılmalıdır.

Elementlerin bir ileri aşamadaki karışımıyla, daha ileri bir saflık derecesi, Alem Nefsinin bir diğer melekesi veya yeni bir nefis, bitkiler alemini meydana getirmek için elementlerle birleşir. Bu nebatî nefsin (el-nefs el- nebatiye) üç gücü vardır: Beslenme (ğaziye), büyüme (namiye) ve üreme (müvellide). Bunların yanısıra madenler aleminin özelliklerine de

sahiptirler.[43] İbn Sina bitkilerin yaşamını bu üç özellikle anlatır.

Bitkilerde de cinsellik vardır. Şöyle ki dişi erkeğin tohumunu alır ve kendi içinde büyütür ve «bitkilerde iki güç bir üyede birleşir.»[44] Fakat toprağa dikilen tohumlar erkek sperminin dişi içine zerkedilmesinden farklıdır, çünkü dişi tohumu hem besler hem de nefsinin gücünden ona verir, toprak ise sadece besler. Bitkilerin cinsel bölümleri hayvanlarınkine benzer. Hatta bitkilerin tohumları, hayatın merkezi, eril ve dişil özelliklerin kaynağı olması ve yiyecek olarak kullanılması bakımından kuşların yumurtalarına benzer. Bitkiler, üreme süreçleri bakımından da, duyu ve sindirim fonksiyonları için ayrı organlara sahip olmayan bazı basit hayvanlarla benzerlikler taşırlar. İki durumda da dişi ve erkek organlar birlikte varolabilir ve yeni nesil eskisinden ayrılmadan üretilebilir. Kesilip tekrar dikilebilen ağaçların dalları, ebeveynlerinden ayrılmadan büyüyen bir yeni nesil gibidirler. Bitkilerin meyveleri de hayvanların yumurtalarına benzerler, fakat meyvelerin bütünü üreme için gerekli değildir. Bitkinin tohumu, kendisinden toprağa bir filiz çıkıncaya dek kulanılmak üzere, belli bir miktar besine sahiptir. Bu devreye gelindiğinde, bitkilerin beslenme yetisi uyanır ve annesinin rahminden çıktıktan sonra ağzından beslenebilen bir bir çocuk gibi topraktan besisini almaya başlar. Bitkinin kökleriyle topraktan besin özümlemesi, vücuttaki çeşitli damarlarla yiyeceğin karaciğere gelmesi gibidir.

Diğer bütün varlıklarda olduğu gibi bitkilerin yaşamı da, İbn Sina'ya göre nemin varolmasını gerektiren suretin (form) maddeye empoze edilmesine dayanır Daha sonra bitkinin kendi şekline dönüşen besinin, çözümlenmesi de bitkilerin yaşamı için suyu zorunlu kılar. Nemin yanısıra, bitkilerin ve diğer canlıların, yiyeceklerini sindirebilmek için ısıya da ihti-

yaçları vardır. O halde nem ve ısı, bitki ve hayvanların temel ihtiyaçlarındandır ve bu yaratıkların ölümü, karşıt özellikler, yani soğuk ve kuruma ortaya çıktığından meydana gelir.[45]

Bitkiler, hayvanlarınkine benzeyen birincil ve ikincil organlara sahiptirler. Asıl organlar kök, gövde, dallar, kabuk odun ve nüve veya özdür; ikincil organları ise meyve, yapraklar ve İbn Sina'nın hayvanın tüyleri ile karşılaştırdığı çiçeklerdir. Bu organların büyüklük ve önem derecesi bitkiden bitkiye değişir. Örneğin toprak özelliğinin baskın olduğu ağaçlarda, besin toplamak için daha çok araca ihtiyaç vardır; bu nedenle bu ağaçlar köklerini daha derine daldırırlar. Bunun tersine ılıman tabiatlı ağaçlar daha çok hava ve ateşi elde etmeye çalışırlar, bu nedenle kökleri toprağın yüzeyine yakın olur. Hayvanlara yiyecek aramak için hareket etme yeteneği verildiği gibi, bitkilere de biriyle bulamadıklarında diğerini kulanmak üzere çok sayıda kök verilmiştir.

Bitkiler varlık zincirindeki varoluş gayelerini, hayvanlarla madenler arasında bir bağ oluşturarak yerine getirirler. Bitkiler, yaşamı devam ettirme işleviyle görevli, kökler gibi organlara sahiptirler. Bunun yanısıra bitkilerde, diğer varlıklar tarafından tefekkür ve temaşa edilmesi için yaratılmış olan renk ve şekiller, simetri, koku gibi güzellikler de bulunur.

Hayvanlar da dört elementten meydana gelmiştir, fakat daha mükemel ve saftırlar. Elementlerin karışımı dengeye yaklaştığında, hayvanî nefs (El-nefs el-hayvaniye) bu karışıma katılır. Bitki ve madenlerin sahip oldukları tüm güçlerin yanısıra hayvanlar, daha başka melekelere de sahiptirler. Hayvan nefsinin yetenekleri, hareket gücü (muharrike) ve anlama kabiliyetidir (müderrike).[46] Hayvan yetilerinin tümü aşağıdaki şekilde özetlenebilir:[47]

Beş içsel duyu, suretlendirme yetisi (musavvire), hayal etme (tahayyül), vehim ve hafızadan oluşur.

Bu yetiler çeşitli hayvanlarda farklı derecelerde gelişmiştir ve asıl olarak tüm hayvanlarda bulunurlar. Hayvanlar, bitki ve maden topluluklarından farklı olarak sahip oldukları bu yetiler sayesinde tabiatlarında var olan biyolojik işlevleri yerine getirirler. Varlık zincirinde insanla bitkiler arasındaki halkayı mey dana getirirler ve fiziksel ve psişik nitelikleri sayesinde insanla, diğer dünyevî varlıklar arasında bir köprü teşkil ederler.

Sonuçta insana ulaşan yeryüzündeki üç varlık alemi, tezahürlerin ve her varlık derecesinde farklı yetiler ortaya koyan dünyasal nefsin zeminini oluştu ran dört elementten meydana gelir.[48] Nefsin belirli bir yetisinin, bir elementler grubuna eklenmesi bir bileşiğin oluşması gibi değildir, fakat **ad extradır.** Ve bir rabıta ile meydana gelir. Yeni bir saflık derecesine ulaşan, mükemmel ahenk ve dengeye daha çok yaklaşan elementler, daha doğru oranlarda birleşerek kendilerini Alem Nefsi'ne gösterdiklerinde, nef sin bir melekesi ile bu elementler bileşiği bütünleşir.

Elementler karışımı ile nefsin birleşmesinin temel şartı olan denge, veya adalet kavramları İslâm'da çok yaygındır ve sadece İbn Sina'ya mahsus değildir.[49] Bu görüşe göre, elementler doğru oranlar ve ahenge bir kez erişti mi, nefis mutlaka ona meyleder. Çünkü görülenle görülmeyen arasında içsel bir sempati mevcuttur. Adalet, ortalama, denge ve ahenk, evrene hükmeden ve «yer» ile «göğün» evliliğini koruyan aynı temel düşüncenin farklı ifadeleridir. Eşyaya yaşam veren şey, cevherlerin bileşikler haline dönüşmesidir. Parçaların bir araya getirilmesi karşıtlarını öyle bir tebdil eder ki, bütün karşıtların ahenkli bir şekilde karıştığı bir bütün meydana gelir. Karışım ne kadar ahenkli ise, ortaya çıkan bileşik, genelde olmasa da belirli bir yaşama o denli araç teşkil eder. Mükemmel denge, gök varlıklarının sahip oldu-

ğu, insanın da sahip olabileceği mükemmel entellektüel yaşamın ortaya çıkmasını mümkün kılar.[50]

Mikrokozmun Yapısı

Tıp sanatının ustalarından biri ve Hipokrat ile Galen geleneklerinin kendisinde birleştiği bir kişi olarak İbn Sina, ruhsal, psişik (psychical) ve bedenini gözlemle incelediği, hastalığını deneysel yollarla tedavi etmeye çalıştığı bir fiziksel varlık olarak insan hakkında çok şeyler yazmıştır.[51] İbn Sina'nın tıp anlayışı, metafiziksel görüşüne, yani insanı, yaratılışın kendi gayesine erdiği bir mikrokozm olarak kabul etsine dayanır. O halde onun tıp anlayışı, kozmolojisindeki son halkayı oluşturur ve makrokozmu anlamak için bir anahtar teşkil eder. Sadece, insanda, elementler en iyi şekilde birleşmiş ve nefsin tüm melekleri toplanmıştır.

İbn Sina'ya göre insan vücudunu incelemek dolaylı olarak insan ruhuna bağlıdır, çünkü «Beden ve ruh bir bütün —bir tek varlık meydana getirirler».[52] O halde insan vücudu ile ilgili bilimler, insanı eşyanın kökeni ile ilgili bilimlere yöneltir.

«İtimada değer olup olmadıklarını anlamak için köken ile ilgili bilimlerin kabul edilen ilkeleri önceden bilinmeli veya varsayılmalıdır, ve mantıksal olarak daha önce gelen diğer bilimlerden bunlara çıkarsamalar yapılmalıdır. Bu şekilde adım adım ilerlenir ve sonuçta bütün bilginin başlangıcı olan saf felsefeye, yani metafiziğe ulaşır».[53]

İbn Sina'ya göre insan vücudunu inceleme, üzerine hayat eklenmiş ölü bir maddeyi incelemek değildir.

«Çağdaş tıp, evreni tanımlanamayan bir gelişme ile, kendisinden şekiller halinde yaşam fışkıran bir küme ölü madde olarak algılayan görüşe dayanmak-

tadır. İbn Sina için evrenin tümü, şekiller aracılığı ile faaliyette bulunur ve evrensel bir yaşam, ilkesinin tezahürüdür. Çağdaş tıpta şekiller hayatın kaynağıdır, İbn Sina'da ise onlar yaşamın ürünleridir»[54]

İbn Sina'ya göre yaşam tüm evreni kaplar. «Yaşam, tüm mükemmellikler ve insanların yazgısındaki tüm iyilikler, iyiliğin kaynağı olan Yüce Hakikatten ve oradan kaynaklanan Güçlü Arzu'dan meydana gelir».[55]

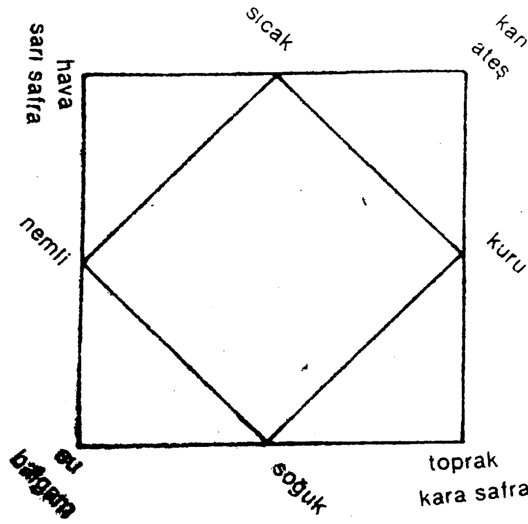
Bu yaygın yaşam ilkesi sadece hayvan, bitki ve madenlerde değil, fiziksel tezahürlerin nüvesini oluşturan dört element dışındaki tüm varlıklarda mevcuttur.

«Tüm dünyasal cisimler ve tabiatında bunlara benzeyen her şey, bir yaşama sahiptir, sadece dört element bu kuralın dışındadır. Çünkü bunlar cansız cisimlerdir ve hacimleri dikkate değmez. Hacimleri gezegenlerle veya yıldızlarla karşılaştırıldığında bölünemeyecek kadar küçüktür. Hatta bu temel nüvelerin (elementler) toplamının, Satürn ile karşılaştırıldığında bir nokta kadar bile hacme sahip olmadığı gösterilebilir, daha büyük cisimlerle karşılaştırıldığında ise daha küçük görünürler».[56]

Mineraler, bitkiler ve hayvanları meydana getiren aynı dört ilke insanı da meydana getirir.[57] Ve birleşerek salgıları ve nitelikleri oluştururlar. Aralarındaki ilişki aşağıdaki şekildeki gibi temsil edilebilir.[58]

Dört element, karışımlarında, insan vücudunun sahip olduğu tüm nitelikleri taşırlar.

«Toprak varoluşun merkezine yerleştirilmiş olan bir elementtir. Tabiatında durgunluk (rest) vardır ve tüm diğer şeyler ne kadar uzakta olurlarsa ona yönelirler. Bu, onun doğal ağırlığından kaynaklanır. Soğuk ve kuru niteliklerini taşır ve kendi doğasına uyduğu ve yabancı cisimler tarafından perdelenmediği müddetçe duyularımıza bu niteliklerde görünür. Vücudumuzdaki parçaların birbirine bağlı sabit bir



Şekil 18 — Dört salgı, elementler ve nitelikler.

bütün olmasını sağlayan, toprak elementidir; dış görünüm (suret) onun sayesinde ortaya çıkar.

Su, tabiattaki konumu toprağa nazaran dışsal, havaya nazaran ise içsel olan basit bir cevherdir. Bu konum kendi göreli yoğunluğuna bağlıdır. Doğada soğuk ve nemli olarak bulunur. Onu gizleyecek veya önleyecek bir etki olmadıkça duyularımızla algılayabiliriz. Yaratılış gayesi, hemen yayılmasında ve sürekli bir şekle sahip olmayıp şekil değiştirmesinde yatar. Eşyanın yapılmasında, onları yumuşatmak, birbirine katmak ve yaymak için kulanılır. Islak olduğu için şekli çabucak değişebilir ve kaybolabilir...

Hava, doğadaki konumu su kürenin üstünde ve ateş kürenin altında olan basit bir cevherdir. Bunun sebebi de göreli hafifliğidir. Bahsettiğimiz kurala uygun bir şekilde doğada sıcak ve nemli olarak bulunur. Yaratıklar dünyasındaki değeri ve etkisi, eşyayı daha ince, hafif, yumuşak, şeffaf ve bir üst küreye hareketini mümkün kılacak şekilde daha iyi bir hale getirmesine dayanır.

Ateş, göklere ulaştığı için tabiatta diğer üç elementten daha yüksek bir konuma sahiptir. Herşey ona döner. Bunun sebebi ise onun mutlak hafif oluşudur. Doğası sıcaklık ve kuruluktur. Eşyanın yapısında oynadığı rol, onlara inceltmek, yoğunluklarını azaltmak, olgunlaştırmak ve karıştırmaktadır. Nüfuz edici gücü onun havayı delmesini sağlar, bu güç sayesinde çok soğuk olan iki elementin soğukluğunu hafifletir; bu güçle elementer özellikleri ahenge sokar.».[59]

Dört elementin nitelikleri arasındaki alışveriş, insanın mizacını belirler[60]. Karşıt nitelikler tam dengede olduğu ve ahenkten uzak olduğu zaman mizaç sakindir ve mizaç belirli bir niteliğe yönelirse sakin olmaktan çıkar. İbn Sina, bütün hastalıkların, bir niteliğin fazla olmasıyla dengenin bozulmasından kaynaklandığı ve tedavininse bu dengesizliği tekrar dengeye ve ahenge getirmekten ibaret olduğu konusunda diğer Müslüman fizikçiler ve Croton'lu Alcmeon gibi Yunanlılarla aynı fikirdedir.

Her insan tekinin mizacı eşsizdir ve sadece mensup olduğu coğrafi bölge ve ırk gözönünde bulundurulursa, sakin veya uygun olduğu söylenebilir. İklim insana sadece «doğal» olarak değil, mikrokozm olarak insanla kozmik çevresi arasındaki yakın bir ilişkiye sebep olduğu için de etki eder.[61] O halde yeryüzündeki en sakin iklim olan dördüncü iklim kuşağındaki insanlar diğer iklimlerdekilere nazaran daha sakin tabiatlıdırlar. Mizaç, mevsimlerin değişmesi gibi devirli değişmelerden de etkilenir, çünkü vücud her mevsimde yeni bir dengeye ulaşır.

Her hayvan ve vücudun her organı kendine göre bir mizaca sahiptir.

«Çok merhametli olan Allah, bütün hayvanları ve her türün bütün üyelerini, kendi işlev ve performanslarına en uygun bir mizaçla donatmıştır. Bunun ispatı tıpla değil felsefeyle ilgilidir.

İnsana gelince, o, insanı yeryüzündeki en uygun mizaçla donatmış ve ona tüm aktif ve pasif durumlarında gerekli olacak yetileri vermiştir»[62]

İnsan vücudunun büyümesi ve çökmesi, insan mizacına (fıtratına) bağlıdır. Büyüme, zamanı geldikçe kullanılan ve spermde bulunan ısıya bağlıdır.[63] Büyüme sırasında nem, hem nicelik hem de nitelik bakımından azalır ve böylece yaşlılık dönemine dek doğuştan gelen ısıyı belli bir düzeyde tutar.[64] Sonuçta vücuttaki nem son bulur ve doğuştan gelen ısı da yok olur. Bu da herkesin yazgısı olan ve insan vücudunun fıtratında varolan ölümün gerçekleşmesi demektir.

Asıl nitelikler bir araya gelirler ve salgıları meydana getirirler:

«Salgıların meydana gelişinde en önemli rolü ısı ve soğuğun oynadığı unutulmamalıdır. Isı normal olduğu zaman kan oluşur, ısı fazla olduğunda öd salgısı meydana gelir, ısı oksitlenme meydana getirecek kadar fazla ise kara safra oluşur. Soğuk normal olduğunda serom salgısı meydana gelir, soğuk donma derecesine gelirse kara safra oluşur»[65].

Bu salgılar vücudun işlevini derinden etkiler ve insanın hareketinden, durmasından, heyecanlı ve sakin durumlarından etkilenirler.

Salgılar vücuttaki organları meydana getiren elemanlardır ki bu organlar «salgıların birleşmesinden meydana gelir, salgılar besinlerin, besinler ise elementlerin birleşmesinden meydana gelir».[66] Vücuttaki organlar kaslar, kemikler ve sinirler gibi homojen bölümlere veya el ve yüz gibi bileşik bölümlere ayrılabilir. Organlar zihnin etkinlik ve arzularını yerine getiren araçlardır ve zihne köle gibi hizmet ederler.

Vücut aynı zamanda çeşitli organların işlevlerini ortaya çıkaran yetilere de sahiptir. Bu yetiler şunlardır: 1. Kalbin hareketi, nefes alma ve duyguları bü-

tünleştirmeyi sağlayan **hayvaniye**, 2. Üreme organlarının üretme gücünü ve karaciğerin besleyici özelliği yöneten **tabiyye**, 3. Beyni ve aklı kontrol eden **nefsaniye.** İbn Sina «bütün bu işlevlerin, başka organlar tarafından ortaya konulsa da kalbten kaynaklandığına» inanır.[67]

Çeşitli organların gücü, vücuda güç kaynağı olan dirimsel yetiden (hayavaniye) kaynaklanır.

«Organlara güç veren başka bir şeyin, fıtratta kendisine yakın bir şeyin var olduğu kesindir, bu da dirimsel yetidir. Bu yeti her an nefes alma olayında ortaya çıkar».[68]

Nefes alma fiziksel, psişik ve ruhsal dünyalar arasındaki bağı oluşturur ve sadece insanların fizyolojik işlevlerinde önemli bir rol oynamakla kalmaz, onun yaşamının sona ermesinde de önemli bir rol oynar.

Nefes almanın hayati önemi ile ilgili İbn Sina şöyle der:

«Yüce Allah kalbin sol tarafını yarattı ve onu hem nefesin depo edildiği (psişik yönü) hem de nefesin işlendiği yer olması için çukur yaptı. O «nefs»in yetilerinin, ilgili organlara ulaştırılabilmesi için nefesi yarattı. İlk plânda nefes, nefsin yetilerinin toplanma noktasını, ikinci plânda ise vücudun çeşitli organ ve dokularına dağılmayı temsil eder.

O, nefesi, salgıların ince bölümlerinden meydana getirdi; ve dokuları da salgıların kaba ve dünyevi bölümlerinden yarattı. Yani nefes, aynı salgıların (humors) inceltilmiş parçacıklarından, vücut ise kaba parçacıklarından meydana gelmiştir...

Nefesin başlangıcı, suret tam anlamıyla tamamlanıp mükemmelleştirilinceye kadar aralıksız ve sınırsız olarak devam eden ilahi bir destekle, kuvveden fiile geçiş gibidir».[69]

Aslen bir tek nefes vardır, aynı daha önce diğerlerinin kendisinden nefes yaratıldığı bir organın varolduğu gibi.

«Diğerlerinin kökenini oluşturan bir tek nefes vardır, önemli filozoflara göre bu nefes ilk önce kalbte ortaya çıkar ve oradan diğer organlara geçer; her organda ona fıtri özelliklerini hissettirinceye dek kalır...»[70]

Kalbe dayandırılan bu nefes, yaşam gücü ile özdeşleştirilir ve insanın varoluşunun dünyevi ve ruhsal yönleri arasındaki bağı oluşturur. Aklın tezahürü için gerekli olan dengeyi, elementlerin asıl dengesini mümkün kılan insan nefesidir.

«O halde nefes, aslî nüvelerin (dört element) karışımından ortaya çıkar ve semavi varlıklara benzemeye doğru yol alır. O, aydınlık bir cevherdir, ışığın bir ışınıdır.

Rüzgâr, ışıklı bir yerde olduğundan hazeder ve karanlıkta ise baskı altında olur. Işık, nefes ile uyum içindedir, karanlık ise değildir».[71]

Akl'ın mikrokozmik düzeydeki tezahürü, insanın sahip olduğu yetiler hiyerarşisine dayanır. Bu yetiler, kozmik varlık hiyerarşisinde kendisinden daha aşağıdaki varlıkların özelliklerini de taşır. Faal Akıl (active intellect) tarafından her insana verilen insan nefsi, hayvani ve nebatî nefislerin güçlerinden başka aksiyon (amel) ve spekülasyon (nezar) yeteneklerine de sahiptir. Bu iki meleke, suret ve madde dünyası ile saf şekiller ve hem ahiret hem de bu dünya ile ilgili şekiler arasında yer alır.[72] İnsan duyumsanabilir ve mahsus ve ma'kul alemler arasındadır. Duyularıyla, daha sonra hayvanî nefsin melekeleri tarafından muhakemeye dönüştürülecek olan olayları algılar[73]. İnsan rasyonel bir nefse (soul) de sahiptir ve bu nefis sayesinde bu dünyayı aşıp saf akıllardan meydana gelen melekler alemine ulaşabilir. İbn Sina, Kur'an'daki nur âyetinin[74] sembolik olarak nefsin melekelerini temsil ettiğini söyler:

«Nefsin güçleri arasında öyleleri vardır ki, can; cevherini geliştirmek ve arttırmak için ona sahiptir.

Böylece kendisini bil-fill akıl derecesine eriştirebilir. Bu güçlerin ilki nefsi ma'kulatı idrak edebilmeye hazırlar. Bazıları bu güce heyulânî akıl adını vermişlerdir. Bu güç mişkat, odak mesabesindedir. Bu güçten daha üstün bir güç vardır ki, ilk bilgileri nefs elde edip de ikinci aşamadaki ma'kulleri elde etmek için hazır olduğunda, bu güce sahip olacaktır. İkinci derecedeki makulleri nefs eğer güçlü değilse, düşünce ile elde eder, güçlü ise hads ile elde eder. Birincisi zeytinağacı, ikincisi ise zeytinyağının ta kendisi gibidir. Her iki halde de bu ikinci aşamadaki nefs bilmeleke akl'a erişmiştir ki zucace (kandil) gibidir. Fakat kuvve-i kudsiyyeye sahip olan ulu nefse gelince (zeytinyağı neredeyse ışık saçmaya başlayacak) ona uyar. Bu aşamadan geçtikten sonra nefs bir güce erişir ki ma'kulatı bilfiil bilir. Ma'kulatın nakışları onun zihni üzerinde «nur üstüne nur» gibi olur. Bundan sonra bir kuvvet vardır ki, nefsin sağladığı ve artık sağlamaya gerek duymadığı ma'kulatı istediği zaman hazır edebilir ve müşahade edebilir. Kendiliğinden aydınlık hükmünde olan bu güç, mısbah (lamba) gibidir. Bu kemale akl-ı müstefad, bu güce akl bil-fiil denir. Bu mertebeleri aşan akıl, kendisinden aydınlık sağlanan ateş gibi olur.[75]

İnsan potansiyel olarak melekler ve akılların tabiatına sahip olduğu gibi, bitki hayvan ve minerallerin tabiatına da sahiptir.[76] Evrende en yüksek ilke, diğer varlık alanlarının kendinden sonra geldiği Akıl (Intellect)'dır. Aynı şekilde mikrokozm olarak insan, tüm varlık düzeylerini kendinde barındırır ve varlığın prensibi olarak akla sahip olur. İnsandaki çeşitli nefislerin karmaşık yetileri, bitkisel yaşam ve meleklere ulaşam yaşam arasındaki tabakaları temsil eder.

İnsan nefsi dünyevi ve semavi dünyalar arasındadır. Onun saadeti, kendisini Akıl (Intellect) ile birleştirmesi ve mahsûs (duyulur) alemi bırakıp ma'kul yani lkledilir (Intelligible)i almasına dayanır.[77] Evren, Al-

lah'ın kendini **ta'akkul** ve **tefekkür** etmesiyle meydana gelmiştir. Aynı şekilde evren, mahsus alemi ma'kul aleme dönüştüren insanın akletme (ta'akkul) yetisi sayesinde, ilahi arketipi olan (mikrokozm) insanla bütünleşir. İbn Sina insanı, bu dünyada kaybolmuş ve asıl yuvasını unutmuş bir gezgin olarak tanımlar. İnsan nereden geldiğini hatırlamalı ve asıl yerine dönmelidir. İbn Sina meşhur **el-kasidet-el-ayniye**'sinde şöyle der:

«Peki o (nefis) niçin yüce yerinden
Bu alçaklığa indi? Allah onu aşağı indirdi,
En keskin zekadan ve yaratıcı fikirden bile
Gizlenen bir amaç için.
Eğer sarmaşık ağ onun üzerine atılırsa,
Dar kafes onun süzülüp uçmasını engellerse
Özgürce göklerin yüksekliğinde; artık o
Birden bire parlayan bir şimşek gibidir,
Bir an için çadırların üzerinde çakan, ve sonra kaybolan
Sanki ışığı aşağıda hiç görülmemiş gibi.»[78]

İnsan ile Evren Arasındaki Sempati

Mikrokozm ile makrokozmun birbirine tekabül etmesi, aralarında varolan sempati ve ahenk nedeniyledir. Bir çok insana gizli kalan bu sempati, nefis saflıkta yüceldikçe daha da belirginleşir ve peygamberlerde, insanla kozmos arasındaki bu ahenk evrensel olarak tezahür eder[79]. Dini ibadetleri yapmak, mikrokozm ile makrokozm arasında varolan sempatiyi daha da artırır ve insanın göklerden daha çok ruhi güç almasını sağlar. İbadetler, özellikle dua (namaz), dünyanın düzenini insan varlığında içselleştirir (interiorize). Bu nedenle, «kurbanlar ve yağmur ve benzeri şeyler için dua etmek büyük faydalar getirir».[80]

İnsan nefsi kendisini saflaştırdığı ve enerjilerini yoğunlaştırdığı ölçüde dünyaya etki edebilir. Çoğu kimsede nefis zayıftır ve bedene bağlıdır, bu nedenle dış dünyaya etki edemez. Bununla birlikte bazı nefisler, «vehm» sayesinde, zayıf tabiatlı kişilere etki edebilirler, hatta daha yüksek güce sahip olanlar elementler dünyasına bile etki edebilirler. İbn Sina'ya göre nefsin bu etkinliği, mucizelerin ve doğaüstü olayların kaynağıdır.[81] Tüm doğaüstü olaylar ve «gizli bilimler» (occult sciences), nefsin eğilimlerine, asli cisimlerin (elementary bodies) özelliklerine ve tabiatın doğal işlevlerini durduran semavi güçlere dayanır.[82] Bununla birlikte insanın isteği kozmosun düzenini bozmaz ve daima onun kanunları ile uyum içindedir. Örneğin temiz saf bir nefis yağmur için dua ederse, duayı kabul eden Alem nefsidir (world soul). Peygambere gelince, o melekler dünyasına bağlanmış ve bu nedenle kitaplar ve öğretmenlere ihtiyaç duymadan eşya hakkında bilgiye sahip olmasını sağlayan kutsal bir nefse (el nefs el-kutsiye) sahip olmuştur. O, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak, melek seviyesine ulaşan nefsinin, dünyanın **heyula**'sına etki etmesi sayesinde mucizeler ortaya koyabilir.

İnsanla evren arasındaki sempati, tüm kozmosu kaplayan aşka dayanır.[83] Allah hem aşık, hem maşuk hem de sevilendir, bu nedenle kozmosun başlangıcı ve sonu O'dur. Onun dünyaya duyduğu aşk evreni bir baştan bir başa kaplar ve ontolojik hiyerarşinin her düzeyinde farklı bir şekilde tezahür eder.

İbn Sina **Risale fi'l-aşk** adlı kitabında aşkı varoluşun en önemli sebebi olarak kabul eder:

«Bir gaye ile belirlenmiş her varlık, doğal olarak mükemmele, yani Hayr-ı Mahz'ın (Pure Good) gerçekliğinden kaynaklanan iyiliğe yönelir. Aynı şekilde kötü hatalardan, yani maddesellik ve hiç olmaktan (non-beling) kaçınır çünkü tüm kötülükler maddeye ve hiçliğe bağlanmaktan doğar. O halde bir gaye için

yaratılan tüm varlıklarda doğal bir arzu ve doğuştan bir aşk vardır. Ve bu varlıklarda aşk varolmalarının sebebidir».[84]

Her varlığın sahip olduğu ve ona ulaşmaya çalıştığı mükemmelliğin (perfection) sebebi, ilahi hikmet'in bir lutfu olan ve doğuştan varolan aşktır. Hatta «cansız» nesnelerde bile evrensel aşk kendisini, örneğin, maddeyi şekle cazip gösteren veya bir varlığın doğasındaki mükemmelliği koruyan bir güç olarak gösterir. Bunun gibi, bitkisel ve hayvansal melekelerden her biri kendi fonksiyonuna karşıt gelen belirli bir tür aşka sahiptirler. Vücuda yiyecek sağlama isteği veya oranlarına uyacak şekilde vücut ölçülerinin artması veya hayvanların gönüllü ve doğal aşkları, bunların hepsi tüm yaratıkları kaplayan kozmik aşktan kaynaklanır. «Tezahürleri alan her varlık, tezahürleri, O'na kapasitesinin elverdiği ölçüde benzemek istediği için algılar».[85]

Mikrokozm (insan) ile makrokozm (evren) arasındaki sempati de Allah'ın kendi kemali ve tüm yaratıklar için beslendiği eşkın ortaya çıkmasıdır. Çeşitli varlıkları tabiata ve birbirlerine bağlayan, insan nefsine semavi akıllara ulaşma isteği veren şey, Tanrı'nın kendisi için duyduğu sempatinin, evrenin varoluş nedeni olan sempatinin ifade edilişidir.

«O (mutlak iyi), doğal olarak, kendisinden kaynaklanan Varlık'ı sevdiği için, kendisini göstermek ister. Ve, O mükemmel olanın kendi kemali için duyduğu aşk çok büyük olduğu için, O'nun en büyük amacı, kendi tezahürünün başkaları tarafından algılanmasıdır. Bu algılamayı en iyi ortaya koyanlar ise O'na en yakın mertebeye ulaşan kutsal ruhlardır.».[86]

onbeşinci bölüm
TABİAT VE GÖRSEL HİKÂYELER

Hikâyelerin Geçtiği Zaman ve Ortam

İbn Sina peripatetik eserlerinden oldukça farklı olan üç görsel hikâye yazmıştır. **Risale fil-aşk** ve **İşarat**'ın son bölümleriyle birlikte bu hikâyeler onun «batınî felsefesi»nden geriye kalanlardır..[1] Bu eserler, İbn Sina'dan sonraki birkaç yüzyılda Suhreverdi'nin de içinde bulunduğu bir grup İşraki hakim tarafından ele alınmış ve yorumlanmışlardır. Daha sonraki yüzyıllarda yaşayan bilgeler ve son yüzyılda İran'daki hakimler tarafından yapılan İbn Sina'nın ilkeleriyle ilgili çalışmalar, hep bu ilk yüzyıllardaki yorumlara dayanır.

Bu hikâyeler, yazarın entellektüel bakışını yansıtan sembolik dilde yazılmış metinlerdir. Bu sembolik dil, hikâyelerin ayrılmaz parçasıdır ve sadece yazar tarafından yapılan bir kinaye değildir.[2] Bu hikâyelerde İbn Sina evreni, ilahi bilgi'nin veya marifet'in (gnosis) yol aldığı geniş bir «semboller kozmos'u» olarak ele alır. Kozmos, arif için dışsal bir nesne değil, içsel bir gerçekliktir, arif tabiatın tüm çeşitliliklerini kendi varlığına aksetmiş bir şekilde algılar.[3] Evrendeki fiziksel ve astronomik elementlerin transformasyonu sayesinde yolcu (salik), marifete giden yolda

kozmosun sürekli kendisinde içselleştiğini (interiorized) ve sonuçta kendisinin «kozmik kript»in ötesine geçtiğini farkeder.[4]

Tabiattaki günlük olayların insanoğlunun bilincinde mantıksal olarak açık olması gibi, kozmik gerçekliklerin sembolik görünüşü ve onların «ruhsal dünyanın gölgeleri» haline gelmeleri, arifin yeni ve aydınlanmış bilincine dayanır. Arifin göklerdeki arketiplere dayanan tabiat tezahürlerini görmesini sağlayan, daha yüksek mertebelerdeki varlıkları farkedebilmesidir.[6]

İbn Sina **İşarat**'ın sonunda, ariflerin sınıflamasını ve görsel hikâyelerde bir yolcu olan arifin kendine özgü niteliklerini anlatır. Şeyh el-Reis'e göre üç sınıf arif vardır: takva ehli ve zühd sahibi olan zahid, düşüncesini ilahi kutsiyete çeviren abid, ve aydınlanma (işrak) ve vecd ile marifete (bilgiye) ulaşan arif.[6] Arif'in tek gayesi hakkı (gerçeği) bilmek ve onunla özdeşleşmektir. Onun yaşamı te'yid edilmiş irade (affirmend will) ile başlar ve zühd, takva ve ara-sıra birleşmeyi (ittisal) tatma ile devam eder. Allah'ın sürekli ittisal ile de son bulur. Onun bu mertebelerden geçmesi, kozmosda yaptığı yolculuğa tekabül eder. O, hayal dünyasını bırakır ve hak (gerçek) dünyayı elde eder. Yolculuğun bittiğinde arif, Hak ve onun kozmik tezahürlerinin yansıtıldığı bir ayna olur.[7] Arifin tüm varlığı, varlığının merkezinde algıladığı Hakk'a dönüşür. Bu Hak'la sadece ruhu aydınlanmaz, bedeni de kalbindeki ışık nedeniyle hastalık ve hatalardan uzak hale gelir.[8] Bu içsel aydınlanma sayesinde o, normal insanların bilemeyeceği gelecek hakkında da bilgi sahibi olabilir. O eşyayı her zamanki haliyle değil, onları ruhsal dünyanın sembolleri olarak, esas şekliyle de görebilir.

Hayy İbn Yekzan'daki arifin yolculuğu, Doğu olarak sembolize edilen ve ışık meleklerinin alanı olan saf şekil (form) dünyasından başlar. Bu dünyanın kar-

şıtı ise toprağı sembolize eden ve saf maddeye tekabül eden Batı'dır. Bilge ve pir olan Hayy İbn Yekzan (uyanık olanın yaşayan oğlu) salike bir melek olarak görünür ve bu yolun yolcusuna evreni, tüm fiziksel gerçekliklerin sembolleri dönüşdüğü ve salikin katetmesi gereken bir yol olarak anlatır. O, salik'i bu semboller kozmosundan sıf ışık Doğusuna yolculuk etmeyi teşvik eder. **Risalet el-tayr**'da salik, bu yolculuğa koyulmayı kabul ederek günlük yaşamın uyuşukluğundan arınır ve meleklerle birleşerek kozmik dağ (kaf) sıralarını ve vadileri aşar.[9]

Salaman ve Absal, salikin ruhunun melek seviyesine ulaştığı yolculuğunun son bölümünü anlatır.[10] Hace Nasireddin et-Tusi'nin **İşarat** için yazdığı şerhde geçen bölümlerden, **Salaman** ve **Absal**'daki hikâyenin plânı anlaşılabilir. Salaman ve Absal iki üvey kardeştir ve Absal küçük olanıdır. Absal, memleketin yöneticisi ve çok yakışıklı ve akıllı bir adam olan büyük ağabeyi Salaman tarafından yetiştirilir. Salaman'ın karısı kayınbiraderine aşık olur, fakat Absal ona karşılık vermez. Dileğinin yerine gelmemesi üzerine Salaman'ın karısı, kızkardeşini Absal'la evlendirmek ister ve gerdek gecesi onun yerine geçer. Nikâh yapılırken ışıkların yakılması üzerine Absal gelini görür ve ağabeyinin karısı olduğunu farkeder. Bu duruma tahammül edemeyen Absal evden kaçar ve hatta ertesi gün ağabeyisinin ülkesini bir grup askerle terk eder.

Absal ordusuyla birlikte, Büyük İskender gibi, geçtiği her yeri fethederek bütün dünyayı dolaşır. Daha sonra ülkesine döner ve fethettiği toprakları ağabeyisine verir. Dönüşünden sonra, tekrar Salaman'ın karışının aşk tekliflerine maruz kalır, fakat yine karşılık vermez. Bu kez kadın Absal'ın askerlerine para öder ve savaşta onunla beraber dövüşmemelerini sağlar. Bu nedenle Absal yaralanır ve öldüğü zannedilir. Fakat ormandaki hayvanlar onu alır, tedavi eder

ve sağlığına kavuştururlar. Böylece Absal bir kez daha ülkesine dönme gücünü kazanır.

Plânlarının başarıya ulaşmadığını gören Salaman'ın karısı bu kez de Absal'ı hizmetçilerinin yardımıyla zehirlemeye karar verir. Bu kez plân başarıya ulaşır ve Absal ölür. Kardeşinin ölümüne çok üzülen Salaman, rüyasında onun ölümünden karısının sorumlu olduğunu görür ve hizmetçilerle birlikte onu aynı zehirden içmeye zorlar.[11]

Arif'i sembolize eden Absal'ın ölümü, aydınlanma sürecinden geriye dönüş olmadığını vurgular. Doğu'ya ve ışığa yapılan yolculuktan geriye dönüş yoktur. Arif bir kez madde dünyasından arınıp, saf şekiller alemine ve meleklerin dünyasına girdi mi, bir daha bu dünyanın karanlığına düşmez. Bu, simyada bir metalin altına dönüştükten sonra tekrar eski haline getirilememesine benzer.

Arif'in kozmosda yaptığı yolculuk, yol boyunca karşılaştığı zorluklar ve ruhsal dirilişi başlatan ölüm, görsel hikâyelerin program dairesini tamamlar. Bu dairede tabiat ikili rol oynar, birincisi olumsuz ve çapraşık, ikincisi ise olumlu ve berraktır. Yolcunun (salik) bilinci, bir meleğin ziyareti ile uyandığında ve o, sıradan bir insan olmaktan uzaklaşıp, bu yolda bir salik olmaya başladığında, kozmos, onun için bir kript, kurtulunması gereken bir hapishane haline gelir. Bilinci şekil değiştirip aydınlandıkça ve kozmik kript'ten kaçışı gerçekleştikçe, Tabiat da gerçekten sembole, karanlıktan ışığa dönüşür ve arife ruhsal yolculuğunda yardım etmeğe başlar[12] Kozmogoni, ruhsal idrakında ve aydınlanmasında önemli olmaya başlar, çünkü arifin kendi kökenini, yolculuk ettiği evrene dayandırmasını, o sağlar.[13]

Arifin yolculuğu madde dünyasından saf şekiller (pure forms) dünyasına, batıdan (Occident), Doğuyadır (Orient). Güneşin doğduğu yer alan doğu, ışık ülkesi olan melekler alemini sembolize eder. Buna

karşın güneşin battığı yer olan batı, maddenin karanlığına delalet eder. Şekil ve maddeden meydana geldiği için bu dünyadaki tüm varlıklar kendilerinde doğu ve batı sembolik dünyalarını barındırırlar. Görsel dairede (visionary cycle) şekil, «bir şeyin o şey olmasını» sağlayan öz veya «idea» (hakikat)dır. Arif'in yolculuğu onu maddeden saf şekle, karanlıklar Batısından ışık Doğusuna ulaştırır; arif, madde dünyasından, maddi bedenden, üç varlık aleminden ve tahayyülden, meleklerin dünyasına yükselir.

Arifin bilincinin aydınlanmasını ve evrenin olgudan (fact) sembole dönüşmesini belirten bu yolculuk, sadece sembollerle, İbn Sina'nın «seçkin bilimi» (ilm el-havas) dediği dille anlatılabilir.[14] Sadece bilinci şekil değiştiren veya belirli «kavramsal boyutlar»a sahip olan kişiler bu bilimi anlayabilir. Diğerleri için bu hayal ürünü bir hikâye veya hurafe olarak kalır. «Seçkin Bilimi», kökeni peygambere dayanan kutsal metinlerin yorumuna (tevil) da bağlıdır. Bu yorumlar, bütün insanlara hitap ettiği için genel dini kanunların üstünde yer alırlar.[15]

Hayy İbn Yekzan'daki arif, yolculuğuna daha sonraki tefsircilerin Ali İbn Ebi Talib'le (selâm onun üzerine olsun) özdeşleştirdiği bilgi ile, yani rehber melek ile buluştuktan sonra başlar. «Yolcu'nun önünde iki dizi melek ortaya çıkar, birisi akıllar, yani melekler ikincisi ise meleklerden kaynaklanan ve gökteki uyduları hareket ettiren nefislerdir. Faal Akıl da denilen Onuncu Akıl, Kutsal Ruh ve Cebrail ile özdeşleştirilir.[16] Meleklerin tümü, arifi nihai gayesine yöneltmede önemli rol oynarlar. Bu yolda yolculuğa başlarken, Hayy İbn Yekzan yolcuya önünde uzanan geniş bir çölü anlatır. Bu engeli aşabilmek için salik, «Hayatın Sürekli Kaynağı»nın yanından akan hayat pınarından içmelidir.[17] Bu sudan içmek, Süleyman peygambere öğretilen kuşların dilini ve mantığı öğ-

renmek demektir. (Kur'an, XXVII, 16). Melek, yolcuya hayat pınarını şu cümlelerle anlatır:

«Kutuplarda hüküm süren karanlıktan haberimiz vardır. Her yıl yükselen güneş oranın üstünde belirli bir zaman ışık verir. O karanlıkla karşılaşan ve zorluklardan korkmadan o karanlığa dalan kişi ışıkla dolu geniş bir alana gelecektir. Onun ilk gördüğü şey, suları berzah üzerindeki bir nehir gibi yayılan bir kaynaktır. Bu kaynakta yıkanan kişi o kadar hafifler ki, su üstünde yürüyebilir, yorulmadan en yüksek tepelere tırmanabilir. En sonunda bu dünyanın ikiye bölündüğü mıntıkalardan birine ulaşır».[18]

Berzah, akledilir suretlere (intelligible forms) nazaran **materia prima** (ilk madde) olarak etkinlikte bulunan **intellectus materialis** (maddî akıl) veya el-akl el-hayulanidir. Aristo'nun şekil ve madde dili, burada yolcunun ruhsal deneyimlerini sembolize etmek için, ruhsal alana sevkedilmiştir.

Hayat pınarından içtikten sonra yolcu, Batı'dan (Occident). Doğuya (Orient) yapacağı yolculuğa hazırlanır:

«Batının en sınırdaki bölgesi, Tanrı'nın kitabında Sıcak Deniz adı verilen büyük bir denizdir. İşte burada güneş batar. Bu denize dökülen nehirler, ıssız ve uçsuz bucaksız bir ülkeden gelir. Orada yerleşik hiç kimse yoktur, sadece diğer ülkelerden yanlışlıkla buraya gelmiş olan yabancılar vardır. O ülkede daimi karanlık hüküm sürer. Oraya göç edenler, güneşin her batışında bir ışık parlaması görürler. O ülkenin toprağı da tuz çölüdür».[19]

Sıcak deniz, yokluğu, yerleşilmemiş ülkeyi, maddeyi, güneşin batışını, yokluğa şeklin empoze edilişini, tuz çölünü ve herşeyin sürekli değiştiği bir alemi sembolize eder. Güneş ise her şeye şekil veren makrokozmik akl'ı sembolize eder.

Aşılması gereken ilk alem dünyevi bölge veya «Cismani madde» alemidir.

«Her tür hayvan ve bitki bu ülkede bulunur. Fakat oraya yerleşip, otundan otladıkları ve suyundan içtikleri zaman, aniden kendi şekillerine (suret) yabancı görünüşlere bürünürler. Oradaki bir insanı, üzerinde bitkiler yetişen bir hayvan derisi ile kaplanmış bulursun. Bu durum diğer canlılar için de geçerlidir. Ve o iklim, sorunlar, savaşlar ve çarpışmalarla dolu bir tuz gölü, bir viranhanedir, güzellik ve neşe sadece uzak bölgelerden ödünç alınabilir».[20]

Yolculuğun ilk aşamasında yolcu bir çok bölgeden geçmelidir:

1. İçinde ne insan ne hayvan ve ne de bitki ve maden bulunmayan, havayı (elementary air) sembolize eden geniş bir çöl.

2. Mineralleri, dağları, rüzgarlar ve bulutları oluşturmak için birleşen elementler ve onların buharları (exhalations).

3. Elementlerin daha iyi bir karışıma sahip olduğu ve bitkilerin de yer aldığı dünya.

4. Akıl veya «mantık»a sahip olmayan ve hayvanları da içeren varlıkların yer aldığı dünya.

Bu bölgelerden geçtikten sonra yolcu güneşin doğuşuna, ışığın kaynağına yönelir. Fakat bundan önce, İbn Sina'nın meliki, askerleri, yolcuları, caddeleri ve duvarları ile bir şehre benzettiği, insanı, insan oluşu aşmalıdır. İnsan, beynin ön lobuna yerleşmiş olan bir **sonsus communis**'e (hissi-i müşterek) sahiptir, hafıza arka bölgede, aktif tahayyül ise ortadaki bölgededir. Bu yetenekler insanı duyular aleminden şekiller alemine götürür.

«Duyu organları —yani göz, kulak, burun, ağız, el ve ayaklar— bir şehre girişin bulunmasını sağlayan caddeler gibidir. Şehir ise hiss-i müşterektir. Ve bu beş duyu, yanlarından her geçeni mahpus eden silahlı adamlar gibidirler, idrak ettiklerini yakalarlar.

Hiss-i müşterek onların reisidir ve esirler onun sayesinde diğer yetilere (faculty) ulaştırılır. O halde

duyumsanan şekil ve suretler, onları muhafaza eden hazinedara, tahayyülün temsilcisine teslim edilen esirlere benzerler. Bu şekilerin önemi melike gönderilen v mesajı götürenin içinde ne yazıldığını bilmediği bir mektup gibidir».[21]

Nefis iki «grup» melekeye sahiptir, birinci grup onu surete (form), ikinci grup ise maddeye yöneltir. Nefsin, ateşten yaratılmış ve meleklerden daha aşağıda yer alan cinler ve perilerle de ilişkisi vardır. Biri sağında, diğeri solunda olmak üzere iki melek nefse bekçilik eder. Sağdaki onu marifet ve aydınlanmaya, soldaki ise duyular dünyasının karanlığına yöneltir.

Üç varlık alemini, insanı ve dünyevi bölgeyi aştığı zaman yolcu henüz Batıyı, yani dünyayı aşamamıştır, gök küreler henüz Batıya mensuptur, çünkü onlar da madde ve şekilden meydana gelmişlerdir. Buna karşın göklerdeki madde latiftir, bozulmaz ve meleklerin taakkülü (intellection) ile meydana gelmiştir.[22] Semavi madde, dünyevi maddenin aksine, bir şekilden diğerine geçmez, sadece bir şekle bağlı kalır. Göklerle ilgili oriental bilgi, astronomik bilgi ile aynı değildir ve görülebilenin ötelerindekilere de değinmelidir.

Yolcunun görülebilen (visible) göklerde yaptığı yolculuk, İslâm astronomisindeki dokuz gezegeni ve Aristotelyen sistemdeki ellibeş uyduyu aşması ile tamamlanır. Yolcu dokuz bölgeden geçer:

1. **Ay:** Kısa boylu çok hareketli insanların yerleştiği iklim. Bu şehilerde sayıca dokuzu bulur.[23]

2. **Merkür:** Daha kısa boylu fakat hareketleri daha yavaş insanların yerleştiği ülke. Bu ülkenin insanları yazma, yıldızları inceleme, sihir ve büyük sanatlarını severler. Latif ve engin bir etkinlik yeteneğine sahiptirler. Bunların şehirlerinin sayısı ise ondur.

3. **Venüs:** Eğlenceyi seven, hiç bir üzüntüleri olmayan güzel ve tatlı insanların yaşadığı bölge. Mü-

zik ve güzel sanatlardan hoşlanırlar ve bir kadın tarafından yönetilirler. Dokuz şehirleri vardır .

4. **Güneş:** Çok büyük bedenlere sahip ve çok yakışıklı insanların yaşadığı ülke. Onların özelliği kendilerinden uzaktakilere aşırı cömertlik göstermeledir. Şehirlerinin sayısı beştir.

5 **Mars:** Yeryüzünü tahrip eden insanların yaşadığı ülke. Yaralamayı, öldürmeyi ve sakat bırakmayı severler ve sürekli kötülük yapmak isteyen kırmızı derili bir melik tarafından yönetilirler. Bu melîk'in yukarıda geçen kadın yönetici tarafından baştan çıkarıldığı, derin bir aşka düştüğü söylenir. Bu memleketin şehirlerinin sayısı ise sekizdir.

6. **Jüpiter:** Bu bölgede oturanlar çok akıllı, dengeli ve dindardırlar ve faziletlerini tüm evrene yaymışlardır. Kendilerini tanıyan, tanımayan, yakın, uzak herkesi severler. Şaşırtıcı derecede güzel ve aydın yüzlüdürler. Sekiz şehirleri vardır.

7. **Satürn:** Kötüye eğimli olan, fakat iyiye yöneltildiklerine aşırı derecede iyiliksever olan insanların ülkesi. Bu insanlar işlerinde acele etmezler ve sürekli ertelemeye alışmışlardır. Sekiz tane şehirleri vardır.

8. **Burçlar kuşağı:** Bir kısmı şehirlerin dışında yalnız yaşayan kimselerin oturduğu geniş ülke. Bu ülke oniki bölge ve yirmisekiz istasyona ayrılır. Hiç bir grup diğerinin istasyonunu terkedilmeden istila etmez. Daha önce anlattığımız yolcuların tümü bu ülkeden geçerler ve etrafında dolaşırlar.

9. **Yıldızsız bölge:** Bu güne dek hiç kimsenin görmediği ve kozmosun en ucunda bulunan bölge. Bu bölgede ne şehirler, ne kasabalar, ne de insanların sığınabileceği bir yer vardır, gözlerin görebileceği bir şey de yoktur. Burada yaşayanlar ruhsal meleklerdir. Ve hiç bir insan burada barınamaz. İlahi kader buradan daha aşağıdakilere iner. Buradan daha yukarıda yerleşilmiş bir bölge yoktur. Evrenin sol tarafını mey-

dana getiren gökler ve yer, yani Occident (batı) burada son bulur.[24]

«Kozmik dağ» (kaf)ın varoluşunun çeşitli düzeylerini anlattıktan sonra Hayy İbn Yekzan, yolcunun dikkatini fiziksel semaların ötesinde yer alan Orient'e çevirir. Yeryüzünün semalarının ötesinde yüce melekler alemi yer alır.

«Bu ülkeden çıkışı sağlayan bir yol öğrenen ve çıkışına yardım edilen kişi, gökteki kürelerin ötesine geçmeye de bir yol bulur. Daha sonra bir göz açıp kapayıncaya dek, tek mabudun yönettiği ilk yaratılışın haleflerini (posterity of the primordial creation) anlatır.».[25]

Evrenin Meliki iki grup melek tarafından çevrelenmiştir, birincisi ona en yakın olan büyük melekler, ikincisi ise Melik'in emirlerini bekleyen ve en yüksek feleğin sınırında yer alan melekler. Evrenin Melik'i mutlak güzelliktir ve onu tefekkür etmek bütün güzelliklerin üstündedir.

«Onların arasında en yalnız ve tek başına olan Meliktir. Onun güzelliği tüm diğer güzellikleri ortadan siler. Kim O'nun güzelliğinden birini ele geçirirse, tefekkürünü ebedi olarak ona yöneltir, bir göz kırpması kadar kısa bir zaman bile kendini ondan ayıramaz».[26]

Madde çölünden, evrenin Melik'ine dek tüm resmi ve gayri resmi tezahürleri açıkladıktan sonra bilge, yolcuyu kendisiyle birlikte «kozmik dağ» olan İlahi Varlık'ın tahtına bir yolculuk yapmaya davet eder.

«Seninle sohbet ederken, seni uyanmaya teşvik ederek o melike yaklaştırmaya çalışmasaydım, O'na karşı beni senden ayıracak ibadetleri yapmak zorunda kalacaktım. Şimdi eğer istiyorsan beni takip et, benimle birlikte ona gel. Selâm».[27]

Üç görsel hikâyenin ikincisi olan **Risalet et-tayr'**da salik (yolcu), bilgenin davetini kabul eder ve evreni aşmak için, asli yuvasına uçan bir kuş şeklinde

yolculuğa başlar.[28] Yol üzerindeki engelleri aşabilmesi için diğer hayvanların tabiatında varolan bazı özelliklere de sahip olmalıdır.[29] Buna rağmen yine avcıların tuzağına düşer ve kendisini kurtaramaz. Bir gün oradan geçen bir kuş sürüsü ona acır ve kendileriyle birlikte hiçbir avcı ve tuzağın bulunmadığı o ülkeye gelmeye söz verirse onu kurtaracaklarını söyler. Onların yardımını kabul eder ve onların rehberliğinde dağlar, ovalar aşar ve en sonunda kozmosun dışına çıkar.

«Uçuşumuz bizi bir dağın iki eteğinden ve yeşil, verimli bir ovadan geçirdi. Tüm tuzakları geçene dek, avcıların çabalarına hiç dikkat sarfemeden uçtuk. Sonunda, ilk dağın zirvesine ulaştık ve o zaman gözlerin bile görmekte zorluk çektiği çok yüksek sekiz zirve daha gördük...»[30].

Kuş, sabit yıldızlar göğüne ulaşıncaya dek tüm zirveleri geçer.

«Orada yeşil bahçeler, güzel yerler, gözalıcı köşkler gördük, orada meyve ağaçları ve akan nehir yatakları vardı. Bu güzellikler gözlerimi kamaştırdı. O kadar çok güzellik vardı ki zihinlerimiz karıştı ve gönlümüz tedirgin oldu».[31]

Orada diğer kuşlarla, yolculuğu tamamlamış olan diğer nefislerle karşılaşır. Onu iyi karşılarlar ve önünde uzanan, yolculuğunun bittiği yer ve gayesi olan Evren Meliki'nin şehri hakkında ona bilgi verirler.

Salaman ve Apsal'daki arifin macerası ve sonunda ölmesi, kozmosdan ilahi varoluşa ve Tanrı ile birleşmeye doğru yapılan yolculuğun son aşamasını sembolize eder. Kozmosu terkederken arif, bu zevahir alemindeki tüm olumlu şeyleri kendi nefesiyle bütünleştirmiştir. Kozmik dağı aşabilmesi için, gök kürelerini de içeren kozmosdaki tüm varlıkların faziletlerine sahip olması gerekir. Ona kozmosu aşma izni, kozmosu kendi varlığı ile bütünleştirmesi şartı ile verilmiştir.

O halde nefsin, ilahi kaynağına dönüşü anlamına gelen ölüm, kozmosun da kaynağına (origin) dönüşüdür.

Arif, tüm yaratıklar adına Evren Meliki'nin şehrine gimek için izin ister. Kozmos da onunla birlikte Allah'a yakarır ve ilahi güzelliği tefekkür etmede onunla birlikte bu güzelliği paylaşır. Kozmosun ötelerine yolculuk eden arif, evrenin normu ve tüm tabiatın ilahi rahmete mazhar olduğu kanal haline gelir. Onun Tanrı'yla birleşmesiyle tüm evren bir kez daha yüce gayesi ile bütünleşir. Çünkü arifin yaşamı, kozmosun yaşamı; onun Alah önündeki yakarışları, tüm tabiatın Yaratıcı önündeki yakarışlarıdır.

SONUÇ

Buraya kadar ele aldığımız konular sonucunda, diğer geleneksel medeniyetlerde olduğu gibi İslcm'da da kozmolojik bilimlerin, İslâm'ın kozmos anlayışı çerçevesinde doğup geliştiği ve İslâm vahyinin ilkeleri tarafından düzenlendiği açığa çıkmaktadır. İslâm tarihinin ilk üç yüzyılında, bilimlerin «materyal»i Müslümanlara çok çeşitli kaynaklardan ulaşıyor, fakat daha sonraki yüzyıllarda bu materyal, tevhid ilkesi doğrultusunda İslâm'ın ruhuna uygun bir şekle getirilip ve onunla bütünleştiriliyordu.

Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda matematik ve doğa bilimlerine olan ilgi doruk noktasına ulaştı ve kozmolojik bilimler, tüm İslâm tarihi boyunca etkisisini gösterecek bir tarzda formüle edildi. Bu dönemin yazarları, bilimin kurucuları olarak daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan İslâm felzefe ve bilim ekollerinin uyması gereken yönü belirlemişlerdir.

Bu verimli dönemin yazarlarından İbn Sina, İhvan-ı Safa ve el-Biruni sadece etki alanları geniş olduğu için değil, İslâm kozmoloji bilimlerindeki önemli perspektiflerin hemen hemen hepsini temsil ettikleri için de özel önem taşırlar. O halde, onların doktrinlerini inceleyen bir kişi, İslâm kozmoloji doktrinlerini meydana getiren temel düşüncelerin çoğunu da görmüş olur.

Perspektifi, genel şii görüşü veya daha özel anlamıyla İsmaililikle özdeşleştirilen ve kozmolojik doktrinleri daha sonra sufiler tarafından izlenen İhvan-ı Safa, tabiatı incelemeyi insan eğitimi ile ilgili genel bir programın sadece bir parçası olarak sunar. Metafiziksel düzeni gözönünde bulundurarak kozmosu ilahi kökenine bağlar ve evreni incelemeyi ilahi gerçekliklere ulaşabilmek için zorunlu bir aşama olarak kabul eder.

El-Biruni, bilgin (scholar) ve müellif, aynı zamanda da matematikçi ve astronom görüşlerini temsil eder. Başarılı bir bilim adamı, tarihçi ve insan medeniyetleri üzerinde iyi bir gözlemci olarak el-Biruni tabiatı incelemeyi, doğayı Allah'ın bir eseri olarak gören samimi bir Müslümanın dini görevi olarak kabul eder. El-Biruni'nin yazılarında, özellikle zaman kavramı ve kozmik çevrimlerle (cosmic cycles) ilgili konularda Hindu kozmolojisinin belirli öğeleri, Yunan kaynaklı bilgilerle birleşmiş ve her ikisi İslâm'ın tabiata yaratıcının hikmet ve kudretinin tezahür ettiği bir alan olarak bakan tutumu ışığında gözden geçirilmişlerdir.

İbn Sina'ya gelince, onun eserleri «resmi» (Offical) veya «zahirî» ve daha gizli olan «batınî» olmak üzere iki gruba ayrılabilir. «Zahiri» felsefesi, ilkelerini Aristo'dan, İskenderyen yorumculardan, Neoplatonistlerden ve İslâm'ın tevhid ilkesinden alan peripatetik ekolün İslâm felsefesinde ifade edilişidir. İbn Sina peripatetik eserlerinde, varlık alemini Aristo'nun kategorileri çerçevesinde ele alır. Evrendeki bir nesne hakkındaki bilgiyi o nesnenin evrensel varoluş zincirindeki ontolojik konumuna dayandırır. Evren, varlığının tüm aşamalarında Tanrı'dan kaynaklanır ve yine ona döner.

Daha sonra İşraki teosofisiyle ifade edilen «batınî» felsefesinde ise İbn Sina bilgiyi «etkin» (operative) ve arifin (knower) varlığının transformasyona

uğradığı bir süreç olarak kabul eder. Kozmolojik yönüyle sufi doktrinlerine de benzeyen bu tür yazılarında kozmos hakkında bilginin onu gezmek ve incelemekle elde edilebileceğini söyler. Tüm tabiatla ilgili fenomenler kozmosun aslına vakıf olup formal tezahürleri aşarak ilahi varoluşa geçinceye dek arifin varlığında içselleşir (interiorized). Bu perspektifte tabiat, arifin yolculuk zemini, onu bilmek ise ruhsal yükselişe bir araç olur.

Buraya kadar ele aldığımız yazarlar, nihai amaçları olan tabiatın birliği ilkesine ulaşmak için, tefekkürden ve ta'akkulden (intellection) muhakemeye ve gözlem ve deneye kadar çok farklı yöntemler kullanmışlardır. Bir diğerini yadsıyan bir tek metod yoktur. Bilâkis bu farklı «bilgi edinme şekilleri», doğru bir şekilde ve ma'kul ve mahsus alem ile ilgili bilgilerin kısıtlı oluşu gözönünde bulundurularak kullanılırsa, kozmosun tüm parçaların birbiriyle ilgili olduğu ve her şeyin tevhid ilkesine bağlı olduğu fikrine yöneltirler.

Perspektif ve vurgu farklarına rağmen Müslümanlar tarafından yapılan tabiat çalışmaları, aynı kozmik metnin farklı bölümleri gibidirler. Bu yazarların tümü, içinde hiyerarşi ve yaratıcıya ontolojik bağımlılığın ve eşyaya hükmeden bir düzenin varolduğu, Allah tarafından yaratılan ve yaşatılan bir evren telakkisine sahiptirler. Mekan'ın sonlu olduğu düşüncesindedirler, çünkü onlara göre Allah'tan başka herşey sınırlı ve sonludur. Kozmosun düzeninin Allah, onun temsilcileri olan melekler veya Alem Nefsi'nin (forld soul) güçleri tarafından sürekli belirlendiğine inanırlar ve şu veya bu şekilde eşya ve evren, insan ve kozmik çevre arasında karşılıklı bir ilişki ve bağımlılık olduğunu vurgularlar.

Bu çalışmada ele aldığımız yazarlar da diğer Müslüman yazar ve bilimadamları gibi, tabiatı incelemeyi kendi içinde bir amaç ve sonuç olarak değil,

sapientia'ya (tefekkür) yönelten bir **scientia** (bilim) olarak kabul ederler. Çünkü bu bilim insan aklının ötesinde yer alan bir hikmetin sinesinde barınır. Tabiat sadece merak yüzünden veya incelenmiş olmak için incelenmez. Bilâkis, onların tabiat bilimlerini yasal kabul etmelerinin sebebi, insanın yaşam gayesinin, hikmeti yaratıklarında tezahür eden Yaratıcı'yı bilmekten ibaret olmasıdır. Onun hikmeti yaratıklara öylesine yansımıştır ki bu yansıyan hikmeti öğrenmekle insan Yaratıcı'sının kendisini öğrenir ve bilir.

Müslüman yazarlar, tabiat hakkında bilgi sağlayan koordinatın insan zihni değil, İlahi Akıl (Divine Intellect) olduğu konusunda ortaçağ biliminin genel kanısına katılırlar. Allah, hem evrenin hem de insanın varoluş kaynağı olduğuna göre, kozmos hakkındaki her türlü bilgi, evreni, ontolojik kökeni olan Tanrı'ya bağlamalıdır. Ele aldığımız yazarlar arasında bu konuyu en az vurgulayan el-Biruni, daha sonra İbn Sina, en çok vurgulayan ise İhvan'dır. Fakat eşyanın dolaysız sebeplerinin daha çok vurgulandığı el-Biruni'nin yazılarında bile, tabiat ve onu inceleme daima Yaratıcı gözönünde bulundurularak değerlendirilir. Bir seyi tam olarak bilmek, onu ilahi Zihin'de (Divine Mind) geçtiği şekliyle bilmektir.

İhvan-ı Safa, el-Biruni ve İbn Sina'nın yazılarında sunulan perspektifler, diğer birçok Müslüman yazarda da görülür. Bu yazarlar için kozmosu inceleme ya metafiziksel ilkelerin uygulaması, ya mikrokozmun kozmosa yansıması, ya da Allah'ın ayetlerinin tefekkür edilmesidir. Hatta bu yazarların perspektifleri, İslâm kozmoloji doktrinlerine hakim olan görüşleri yansıtırlar. Bu görüşlere şu veya bu şekilde, daha sonraki yüzyılların önemli şahsiyetlerinde, örneğin, 4/11 ve 5/12. yüzyıllarda yaşayan Ebu Hayyan el-Tevhidi, Ebu Süleyman el-Mantıki, Ebu'l-Bereket el-Bağdadi, Ömer Hayyam, Nasır-i Husrev, İbn el-Heysem, el-Gazali, ansiklopedistler ve Hakim el-Tirmizi

gibi kozmoloji ile igilenen sufi bilgelerinde de rastlanır.

Daha sonraki yüzyıllarda matematik ve doğa bilimlerine olan ilgi azaldı. Bunun yerine İslâm'ın entellektüel ve ruhi hayatına, daha önceki yüzyıllardaki yazarların, özellikle bizim incelediklerimizin, kozmolojik görüşlerini kullanan İbn Arabi'nin marifetle ilgili görüşleri ve Suhreverdi'nin İşraki teosofisi hakim olmaya başladı. İhvan-ı Safa'nın risaleleri el-Kirmani tarafından tüm Endülüs'e yayıldı ve diğer İsmaili eserlerle birlikte İbn Arabi'nin eserlerinin belirli yönlerini etkiledi. İbn Arabi, İhvan'ın yazılarında bulunan İskenderyen kozmoloji ve İbn Meserre'nin sözde-empedoklesçi kozmolojisini, aynı zamanda el-Biruni'nin bazı astronomik ve astrolojik çalışmalarını ve Risalelerde de rastlanan hermetik doktrinleri kendi kozmos anlayışında birleştirir.

Aynı şekilde İşraki ekolünü İslâm dünyasının doğusunda, özellikle İran'da entellektüel yaşamda hakim kılan Suhreverdi de 6/13. yüzyıldan sonra gerek Cabir İbn Hayyan ve İhvan gibi eski kaynaklarda gerekse İbn Sina'nın çoğu «batınî» eserlerinde rastlanan kozmoloji gibi daha yakın geçmişe ait kaynaklardaki şekliyle hermetizmi kullanır.

Suhreverdi'nin **Kıssat el-gurbet el-garbiye** adlı hikâyesi İbn Sina'nın görsel hikâyelerinin devamı niteliğindedir. **Risale fi'l-aşk'ı** Farsçaya çeviren İşrak bilgesi olarak Suhreverdî her ne kadar tüm gizliliklerini açamamış olsa da İşraki teosofisini başlattığı için İbn Sina'ya minnettar olduğunu söyler. İbn Sina'nın doktrinleri, iki yüzyıl sonra Suhreverdi tarafından yapılan sentezin zeminini oluşturur. Bunun yanısıra, İran'da İbn Sina'nın felsefesinin İşraki yönünü inceleyen, yaşayan bir gelenek devam etmektedir. İbn Arabi'nin gnostik doktrinlerini, İşraki teosofisini ve peripatetik felsefeyi birleştirmeyi başaran büyük Sa-

favi bilgesi Molla Sadra, İbn Sina'yı bir çok yönden Suhreverdi'nin selefi olarak kabul eder.

İbn Sina'dan sonraki yüzyıllarda, İbn Sina'yı hem metafiziksel hem de felsefi konularda eleştiren İşrakiler ve arifler tarafından, derinlik ve akıcılıkta onun formulasyonlarını aşan bir çok metafiziksel doktrin ortaya atılmıştır. Fakat kozmolojik doktrinler ve tabiat felsefesi sözkonusu olduğunda bu sonraki yazarlar İbn Sina'yı ve buraya kadar ele aldığımız diğer eski otoriteleri takip etmişlerdir. İbn Arabi, Suhreverdi ve Molla Sadra'nın yazılarında, birkaç yüzyıl sonra tekrar, **Risalelerde** ve başka bir perspektife sentez edilmiş olsa da aslî fikirlerinin sezilebildiği İbn Sina'nın eserlerinde rastladığımız düşünce ve fikirlerle karşılaşıyoruz.

İslâm dünyasında 5/11. yüzyıldan sonra ne zaman ve nerede matematik ve doğa bilimleri üretildi ise —Örneğin Meraga'da, Moğol istilasından sonra Nasîreddin et-Tusi ve öğrencileri tarafından veya 8/14. yüzyılda Semerkand'da Uluğ Bey'in yönetiminde Gıyaseddin Cemşid el-Kâşâni, Kadızade ve diğerleri veya Safevi dönemindeki İran'da Bahaddin el-Amuli tarafından— daha önceki ustaların geleneği ve kozmolojik bilimler muhafaza edilmiştir. Bu nedenle, İbn Sina, el-Biruni ve İhvan-ı Safa'nın etkisi, kendi eserlerini oluşturdukları zaman ve mekânın ötesine taşmıştır. Onların doktrinleri, tevhid ilkesine dayanan İslâm'ın genel perspektifi ve ruhu içinde yoğrularak, İslâm tarihi boyunca kozmolojik bilimleri yönlendiren rehberler haline gelmiştir.

İslâm'da ve çoğu oryantal doktrinlerde şöyle ortak bir kanı vardır: Bilginin amacı, bilgiyi arayanın dışında, keşfedilmemiş veya «bilgi sınırlarının dışındaki» bir alanı keşfetmek değildir, asıl amaç insanın kalbinde ve «Evren'deki tüm atomlarda» varolan eşyanın kökenine inmek, ona dönmektir. Eşya hakkında bilgi sahibi olmak, onların nereden kaynaklan-

dığını ve sonuçta nereye döneceklerini bilmektir. İslâm'ın tevhit inancıyla haşır neşir olan Müslüman yazarlar, herşeyin kökenine döneceği ve çokluğun Bir'de bütünleştiği fikirlerine de aşinadırlar. İnsanın bilgi ve ruhi arınma ile Allah'a ulaşması fikrinin —ki bu kozmik tezahürlerin aksine bir eğilimdir— eşyanın doğasına ve entelekyasına (entelechy) uygun olduğuna inanmalarının sebebi budur. Yaratma Bir'den çokluğu meydana getirmedir, halbuki marifet (gnosis), cüz'î (particular) olanın küllî ile bütünleşmesidir.

Genelde tüm Müslümanlar, özellikle bu kitapta incelediğimiz yazarlar tarafından ortaya konulan doğa bilimleri, diğer eski ve ortaçağ kozmolojilerinde de olduğu gibi, tabiatın birliği, herşeyin birbirine ve ilahi kaynaklarına bağımlılığı ilkelerinin farklı ifadeleridir. Müslümanların Yunan, Babil, Mısır, İran ve Hindu kaynaklarından ödünç aldığı tüm doktrinler, bu merkezi fikrin (tevhid) hakim olduğu genel İslâm perspektifinde bütünleşmişlerdir.

İslâm kozmoloji doktrinleri, tüm bilgiyi Tanrı'ya göre değerlendirmelerinin yanısıra, doğa olaylarının, insana göründüğü şekliyle mantıksal tutarlılığını da gözönünde bulundurmuşlardır. Bu tutarlılık, ilahi fiilin (divine act) mutlak özgürlüğünün, pasif bir yansımasıdır. Bu özgürlüğün pasif ve dişil (feminine) kutbu, sınırlı etki-tepki matrisi olarak belirir. Son analize göre kozmolojinin anahtarı, eşyaya hükmeden aktif ve pasif, eril ve dişil ilkelerin ayırdedilmesidir. Kozmik olayların tutarlılığı, hürriyetini yaratıklara karşı koruyan ilahi fiil karşısında tüm varlıkların pasifliğine dayanır. İhvan-ı Safa ve İbn Sina tarafından anlatıldığı şekliyle, dünyasal olayların akıllar ve Alem Nefsi'nin (World soul) güçleri tarafından belirlenip düzenlenmesi, her şeyin evrenin aktif kutbu, yani ilahi fiil veya ilahi zihin karşısında pasif oluşunu sembolize eder.

İhvan-ı Safa, el-Biruni ve İbn Sina gibi Müslüman yazarların tabiatı inceleme yaklaşımları —yani kozmolojiyi, metafiziğin bir branşı olarak ele almaları, makrokozmu mikrokozmla benzerlikler kurarak incelemeleri ve tabiatı Allah'ın bir eseri ve tamamen ona bağlı bir düzen olarak gözlemeleri— İslâm perspektifine göre yasaldır. Bu yasallığın ve kozmolojik bilimlerin İslâm dünya görüşüyle bütünleşebilmelerinin sebebi, İslâm'da bilimlerin meşruluğunu ölçen şarta uygun olmalarıdır. Bu şart ise yaratılışın birliğini ve tüm varlıkların Allah önünde bir hiç ve ona mutlak bir bağla bağımlı olduklarını ifade etmeleridir. İslâm ruhuna uygun olan bir bilimin nihai gayesi muayyen olanı (particular) evrenselle bütünleştirmek olmalıdır. Bu eserde incelemeye çalıştığımız kozmolojik bilim örnekleri, İslâm'ın tevhid ilkesine ve «İlahî irade Tek Tanrı'nın Birliğiyle kaim olduğuna göre, alem tevhid edilmiş Birliği ihtiva eder.» ilkesinin farklı derece ve derinliklerindeki ifade edilişine uygun olduğu derecede İslâmî sayılabilir. **Vallahü a'lem.**

ÖNSÖZÜN NOTLARI

1. Tabiat, eski ve ortaçağ kozmologları tarafından genellikle değişimin ana ilkesi olarak kabul edilmesine ve dolayısıyla cismani dünya ile ilgisi olmasına rağmen, İbn Arabi'nin **Fütühat el-Mekkiye**'sinde, tabiat el-küll ile ilgili yazılarında görüldüğü gibi, bazen şekiller dünyasını aşan bir ilke olarak yer almıştır. Bkz. T. Burckhardt, «Nature Sait Surmanter Natute» **Etudes Tarditionelles**, 51: 10 ff, (1950)

2. Vahyin kutsal bir kitap halinde olduğu İslâm'da sözlü sembolizmin özel bir önemi vardır. Kur'an sık sık tabiatı okunması ve anlaşılması gereken, Kur'an'ın makrokozmik şekli olarak tanımlar. 8./15. yüzyıl sufî üstadlarından Aziz en-Nesefî, **Keşf el-Hakaik**'in'de Kur'an ve tabiatı öyle bir karşılaştırır ki tabiattaki her cins bir sureye, her tür bir ayete, her varlık da bir harfe delalet eder. «Her gün kader ve zamanın geçişi bu kitabı sure sure, ayet ayet, harf harf önünüze koyar ki bu harf ve satırların içeriğini öğrenebilesiniz... fakat «göz»ün gözünü «kulak'ın kulağını bulan ve ruhlar dünyasında geçen kimse bütün kitabın bilgisini bir anda kazanır. Bütün kitabın bilgisine sahip olup, kalbini bu kitaptan özgür kılan kişi kitabı kapatıp bir kenara koyar. O, bir kitabı alıp defalarca okuduktan sonra içeriğini tam anlamıyla öğrenip kitabı kapatıp bir kenara koyan kimse gibidir». Göğü

kitabın sayfalarını katlar gibi katlayacağımız gün..' (Kur'an 21: 104) ve 'Ve göklerde sağ eliyle dürülüp-bükülmüştür' (Kur'an 39:67) gibi ayetlerin meallerinden anlaşılacağı gibi ashab eş-Şimal'in gökleri dürüp-bükmekte hakları yoktur. «F. Meier,» Nature in the Monism of İslâm» **Spirit and Nature** (New York,, 1954) S. 202-203

3. «Bunun yanısıra iki çeşit sembol arasında bir ayrım yapılmalıdır: Vahyî semboller ve tabiatla ilgili semboller. Birinci tür semboller, ancak Vahy tarafından kutsandıkları ölçüde ve onlara gerçekliklerini kazandıran yüce bir bilgi nedeniyle etki sahibidirler. Dünyaya düşüşten önce her nehir **Ganj** ve her dağ Kailasa idi. Çünkü yaratılış henüz 'dahili' durumdaydı, 'iyi ve **kötü bilgisi' henüz 'hariç'e çıkmamıştı.** Bunun gibi, bilge için her nehir hala Cennet nehirlerinden biridir. Doğasal sembolizm 'yatay' bir uygunluktan kaynaklanır, mesela güneşi zat-i ilahi'ye benzetir. Vahyî sembolizm ise 'dikey' bir tekabuliyetten kaynaklanır. Aynı durum bütün görüngüleri 'fikir'lere ve 'arketip'lere indirgeyen ma'rifet için de geçerlidir» F. Schoun, **Stations of Wisdom**, Çev: G. E. H. Palmer (Londra, 1961) s. 96-97.

4. Sadece geleneksel sembollerin bilgisinden ibaret olmayan semboller bilimi, şekillerin, maddenin, yönlerin, sayıların tabiat görüngülerinin, ilişkilerin, hareketlerin, renklerin ve eşyanın diğer durumlarının niteliksel önemlerinden kaynaklanmaktadır. Burada söz konusu olan öznel değerlendirmeler değildir. Çünkü kozmik nitelikler hem Tanrı'ya hem de ferdden daha gerçek olan bir hiyerarşiye göre düzenlenmiştir. Böylece, onlar bizim arzu ve zevklerimizden bağımsızdırlar ve bilakis biz Tanrı'ya itaatkar olduğumuz ölçüde onlar bizim arzularımızı düzenlerler. Biz kendimiz 'niteliksel' olduğumuz ölçüde, diğer nitelikleri onaylıyoruz denebilir.» F. Schoun. **Gnosis, Divine Wisdom,** Çev: G. E. H. Palmer (Londra John Murray, 1959) s. 110.

5. Sembolik ve dinî olarak **yer, sema**'nın bir yansıması

olduğu için tabiata karşı alınan tavır da metafiziğe karşı alınan tavrın bir yansımasıdır.

Kozmolojik bilimler «**küçük gizemler**»dir, metafizikî bilgi ise İskenderiye okulu kozmoloji bilimlerinin İslâm dünya görüşünde eritilmesi gibi, «**küçük gizemler**»i kendi ışığında sindiren «**büyük gizemler**»dir. Bak: T. Burckhardt. «Nature de la Perspective Cosmologique.», **Etudes Traditionelles,** 49:218 (1948).

6. Bu anlayış **Golden Verses of Pisagor**'da şöyle belirtilmiştir.

 If Heaven will it, you shalt know that Nature,
 Alike in everything, is the same in every place.
 (Eğer Tanrı isterse, anlayacaksın ki tabiat,
 Herşeyde benzerlik, her yerde aynılıktır.)

 Daha önce de söylediğim gibi «Tabiat'ın homojenliği ve Tanrı'nın birliği en gizli sırlardan biri idi. Pisagor tabiatın homojenliği ilkesini, bütün ruhlarımızın kaynaklandığı ruhların birliği ilkesine dayanarak buldu. Onun Kaldinî'lerden ve Mısırlı rahiplerden aldığı bu doğma bütün eski bilgeler tarafından kabul edilmiştir. Bu bilgeler gök ve yer, anlaşılabilir ve sezilebilir, ayrılabilir ve ayrılamayan madde arasında öyle bir benzerlik ve ahenk kurdular ki Evrenin bölümlerinden herhangi birinde yer alan bir olay, diğerinin kesin bir imajı olarak kabul ediliyordu.» A. Fabre d'Olivet, **The Golden Verses of Pythgoras** (New York, 1917), s. 251.

7. «Bir din olarak İslâm, bir birlik ve bütünlük yoludur. Onun esas ilkesi, birlik veya birleştirme anlamına gelen **Tevhid**'dir. Evrensel bir din olarak merhaleleri kabul eder, fakat bu merhalelerin hepsi gerçekte İslâm'dır, yani İslâm'ın her yönü aynı ilkelere dayanır... Tevhid ilkesi bir şeriat kuralıdır. Bir kimsenin bu ilkeye vereceği anlam onun kişisel sorunudur ve onun Sufilik derecesine bağlıdır. Kişinin bu ilkeden çıkaracağı her sonuç, Lafzî anlamına karşıt olmamak şartıyla geçerlidir. Çünkü bu durumda, kişi İslâm'ın birliğini, yani evrenselliğini, kendisini her çevre, şart ve zihniyete adapte edebilme becerisini zedelemiş olur.» Abdül Hadi. «L'universalite' en L'İslâm», **Le Voile d'Isis,** Ocak 1934.

8. Bu ilkeyi, İslâm bilimlerini anlamak için gerekli bir temel olarak kabul ettiğimiz için, onu bütün çalışmamız boyunca rehber edinmeye çalışacağız.

9. Şu bir gerçek ki, tabiat görüngüleri, insanın ruhunda yer alan olaylar ve Kur'an'ın bölümleri **ayet** adını almaktadırlar. İnsan ruhu ve tabiat ayrı ayrı, İlahî kelamda ihtiva edilen hüküm ve ayetlerin mikrokozmik ve makrokozmik karşılıklarıdır.

Kur'an'da tabiat ve onun görüngülerinin anıldığı birçok ayet vardır. Mesela «Biz ayetlerimizi hem afakta hem de kendi nefislerinde onlara göstereceğiz, öyle ki şüphesiz onun hak olduğu kendilerine açıkça belli olsun.» (Kur'an, 42:53).

Aynı zamanda «Kur'an, **kürsi** ve **arş** gibi kendine has terminolojisi ile bir kozmoloji ve anjeoloji'ye (melekut bilimi) sahiptir. Bu da ileriki yıllarda ortaya çıkacak olan Müslüman bilgelerin tefsir ve yorumuyla Kur'anî kozmoloji haline gelecek olan bilime kaynak teşkil etmiştir.

10. R. Levy. **The Social Structure of İslâm** (Cambridge, İngiltere, 1957) s. 460.

11. Akl'a ve onun insan düzeyine yansımış hali olan mantığa (reason) verilen rol, İslâm ve Hristiyanlığı ayıran noktalardan biridir. Hristiyanlık, bir aşk yoludur ve hiç değilse dinin gündelik anlamıyla, gizemler mü'min için kapalı ve gizlidir. Bunun aksine İslâm marifet (bilme)e dayanır ve nihaî amaç mü'mini ruhi gerçekleri «görme»ye yöneltebilmektedir. Hristiyanlıkta daima inancı mantığın saldırılarından koruma çabasının varlığının nedeni işte budur. Halbuki İslâm'da problem, mü'mini, inancın özüne yani Tevhid'e ulaştırmak için, aklın önüne arzular tarafından gerileyen engelleri kaldırmaya çalışmak olmuştur.

12. Gerçekten İslâmî bakış açısına göre akıl, herşeyden önce insanın kendisi ile vahyedilmiş gerçekleri kabul ettiği şeydir. Bu gerçekler de ne akıl-dışı ne de yalnızca aklîdirler. Aklın ve dolayısıyla sanatın asaleti de kendisini burada gösterir. Sanatın akıldan veya bilimden kaynaklandığını ileri süren Müslüman sanat üstadlarının sözü, sanatın 'rasyonalist' olması gerek-

tiğini ve manevî sezgiden ayrıldığını hiç bir şekilde ifade etmez, belki bunun tam aksini ifade eder.» T. Burckhardt, Funda ments de l'art Musulman, **Etudes Traditionelles,** 55:162-163 (1954)

13. Bk. S. H. Nasr. **Science and Civilization in Islam** (Şikago, 1964) deki giriş bölümü.
14. Daha sonraki yüzyıllarda Müslüman yazarlar, genellikle **taba'** ve **tabiatı** şu şekilde ayırdılar: **Taba'** bir şeyin asıl sıfatı veya başka bir deyişle bir şeyi belirli bir şekilde davranmaya veya göstermeye iten şeydir. **Tabiat** ise bir şeye, kendi isteği olmadan, hareket veya hareketsizlik veren şeydir. Hoca Nasreddın el-Tusî, **Şerh el-İşarât vel-Tenbihat** (Tahran, 1378 '1958') II, 56.
15. **L. Massignon.** «**La Nature dans la pensee** Islamique», **Eranos Jahrbuch** 14:144-148 (1946).
16. Mesela «kalplerimiz perdelidir dediler. Hayır, bilakis **küfürleri dolayısıyla Allah onların** kalplerini mühürledi.» (Kur'an, 55. 155) Fahreddin Razi, **el-Tefsir el-Kebirin** de (Kahire, 1357 '1938') bu ayetlerdeki **tab'** kelîmesini Allah'ı insandan gizleyen perde olarak yorumluyor.
17. Hatta, Cabir İbn Hayyan'ın **el-Tab, vel-Matbu'** adlı bir kitabı da vardır. «Skolastikte kulanılan 'natura naturans' ve '**natura naturata**' terimleri Arapçaya dayanıyor görünmektedir.» P. Kraus, **Jabir İbn Hayyan.** (Kahire, 1943), 11, 137, n. 2.
18. «Müslüman ilahiyatçı için zaman kesintisiz bir süre değildir, anlardan oluşmuş bir küme, bir samanyolu gibidir. (Yüzey yoktur yalnızca noktalar vardır)» L. Massingnon, «Le Temps dens la pensee Islamique», **Eranos Jahrbuch,** 20: 141, (1952).

Kozmos ve onun zaman ve uzay gibi çeşitli durumları arasındaki süreksizlik yönünü görme özelliği, herşeyden çok bu dünyanın inceliğini hisseden ve İslâm entellektüel hayatının birçok yönünde kendini gösteren, semitik göçebe ruhunun bir özelliğidir.

19. «Akıl ve şeriat arasındaki ayrım sonuçta ancak bilgi edinme tarzı arasındaki farkla ilişkindir. Zira Eş'arî kelâmına göre herşey Allah'ın ona verdiği şer'î duruma göre varlık kazanır. Vahy edilmiş şeriat dışında

bir şey yoktur ve tabiat kanunları Sünnet'ullahtan ibarettir. Tecrübe ve fiillerin tekrarlanması bizi onların varlığından, Sünnet'ullahtan haberdar kılmak içindir. Mucize de alışılmışın kesintiye uğraması olarak (harik'ül-ade) tanımlanır. L. Gardet ve M. M. Anawati, **Inroduction a la theologie musulmane.** (Paris, 1948 s. 430-431.

20. Yunan olsun, Eşari olsun veya Nyaya Vaiseşika olsun 'atomistik' tabiat görüşü genellikle kozmos ve metakozmik gerçeklik arasındaki süreksizlik esasına dayanır. Halbuki, Aristocular, Hermetikler ve İşrakiler gibi atomların varlığını reddeden düşünceler, sonlu veya sonsuz arasındaki süreklilik görüşünü vurgularlar.
21. Burada bu ilişkiyi olumlu terimler yerine olumsuz terimlerle açıklamamız, sadece bir formulasyonla sınırlı kalmamamız için gerekli bir şarttır.
22. Bu ilişkiyi, sınırlı bir formalasyon içinde sıkışıp kalmaması için, olumlu terimlerden ziyade olumsuz terimlerle vermek asıl olmaktadır.
23. Tabiatın sembolik olarak yorumlanması, bazı Kur'an ayetleri tarafından vahyî bir niteliğe büründürülmüştür: «Görmedin mi ki, Allah nasıl bir örnek vermiştir. Güzel bir söz, güzel bir ağaç gibidir ki, onun kökü sabit, dalı ise göktedir. Rabbinin izniyle her zaman yenisini verir. Allah insanlar için örnekler verir, umulur ki onlar öğüt alır düşünürler.» (Kur'an, 14:24-25).
24. Yakındoğu'daki öğrenim merkezlerinin izahatı ve eskiçağ bilimlerinin İslâm'a geçiş şekilleri için bak. D. De Lacy O'leary, **How Greek Science Passed to the Arabs,** (London, 1929); ve M. Meyerhof, «On the transmission of Greek and Indıan science to the Arabs», **Islamıc Cultere,** 2: 17-29 (1937), ve **Von Alexandrien nach Bağdad. Ein Beitrag zur Gesc te des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern.** **Stiz-Ber.** Berlin Akad. (Berlin, 1930).
25. Dördüncü yüzyılla ilgili olarak Taha Hüseyin şöyle diyor: «Tarihleri boyunca, Müslümanlar zıdlıkların bu kadar zengin olduğu bir yüzyıl daha yaşamadılar. Büyük maddi ve entellektüel zenginlik politik çöküşle

yan yana idi.» İhvan-ı Safa'nın **Risaleler**'ine yazdığı giriş. (Kahire, 1928), s. 3.

26. İslâm bilimlerinin genel tarihi zemini için bk. George Sarton, **Introduction to the History of Science**, 2. cilt (Baltimore, 1927-1931), ve A. Mieli, **La Science arabe et son role dans l'evolution scientifique mondiale** (Leden, 1928)

27. Buradan itibaren iki tarih verilecektir. Solda kamerî İslâm yılı ve sağda Şemşî Hristiyan yılı.

28. Birçok sufinin, Hermetik sembolleri kullanmış olmasına ve İskenderyen Hermetizm'in İslâm marifet'ine girmiş olmasına rağmen, Müslümanlar tarafından İdris Peygamber veya Hermes adıyla ilgisi olduğu öne sürülerek İlahî bir kaynağa dayandırılan Hermetizm, tasavvuf ve felsefe arasında kesin bir ayrım yapılmalıdır. İbn Arabi'nin dediği gibi «Filozofların Bilgisi», pozitif dinin (dolayısıyla sufizmin) bilgisinden farklıdır. Çünkü birincisi, İdris peygamberin kanunlarına dayanarak kurulmuştur, halbuki ikincisi Muhammed (s.a.v.)'in kanunlarına dayanarak kurulmuştur.» Abbul Vahhab el-Şaranî, **Kitab el-Yevakıt** (Kahire, 1305 '1887'), I, 133, ve H. Corbin **Avicenne et le recit visionnaire** (Tahran, 1952), II, 16.

29. Sufilerde tabiat mefhumu, 6./13. ve 7./14. yüzyıllara, yani İslâm'ın marifetle ilgili doktrinleri, İbn Arabi, Sadreddin el-Konevî, Abdul Kerim el-Cîli ve diğerleri tarafından formüle edilinceye dek açık bir şekilde ifade edilmemişti. Fakat ruhi hayatın teorik yönünden çok, pratiğe eğilen ilk sufilerle bunlar arasında bir kopukluk olduğu düşünülmemelidir. Sufilerde Nefs **el-Rahman** olarak yorumlanan tabiat mefhumunun, sufiliğın en önemli tekniğini oluşturan **zikr**'le bir ilişkisi vardır.

    Zikr konusunda, bak. L. Gardet, La Mention du nomdivin en mystique musulmane.» **La Revue Thomiste**, 52: 642-679 (1952), 53: 197-216 (1953) ve G. C. Anawati ve L. Gardet, **La Mystique Musulmane** (Paris, 1961) Pt, 4.

30. Buradan sonra yer alacak olan dönemin tarihi ile ilgili yardımları için H.A.R. Gibb'e minnettarız. Ya-

zık ki İslâm Tarihi üzerine verdiği dersler yazılı halde bulunmadığı için müracaatları göstermek mümkün olmadı

31. Jalius Ruska gibi bazı Batılı yazarlar, Cabir'in varlığı hakkında bile şüpheye düştüler. Çünkü ona atfedilen birçok kitabın daha sonraki yüzyıllarda yazılmış olduğu gösterildi. Geleneksel bilimlerde bütün ortaya konulanların o ekolün kurucusuna bağlanması gibi bir eğilim nedeniyle Cabir külliyatının hepsinin, Cabir tarafından yazılmadığı kabul edilmiştir. Fakat böyle delililer öne sürülerek, Cabir'in hiç yaşamadığı fikri savunulmamalıdır. Bunun yanısıra, bir Cabir veya bir Pisagor'un takipçileri tarafından algılanan görüş açısı, belirli bir dönemde baskın olan ruhî ve aklî güçleri anlamamız için, sadece zamanın yıpratıcı etkilerinden kurtulabilmiş yazılı eserlere dayanan bir tarihî analizden daha önemlidir.

32. Abd el-Huccet Belagî, **Kitab Makalet el-Hunefâ fi makamat Şems el-Urefa.** (Tahran, 1948), s. 11.

33. Hermetikler veya Heramiseh ile Müslüman yazarlar, sanat ve bilimlerin, aynı zamanda **hikmet** ve felsefenin kurucusu olduğuna inandıkları, İdris Peygamberin takipçilerini kasdetmektedirler.

34. «Terkibî bir fizik, ay-altı alemini feleklerin karşısına koyan veya bozulabilen dört unsuru beşinci unsurun karşısına koyan telakkiden çok uzak olduğu gibi, evrenin birliğini de tasdik eder. Nazarî olarak çeşitli evren ufukları arasında tekabüller, karşılıklı uyumlar ve amelî olarak da bu karşılılıkların sistemli deneyiminden yararlanarak... ilm-i nücumdan, ilm-i kifayet'den ve kimyadan sonuçlar çıkarır.» L. Massıgnon, «İnventarie de la litterature hermetique arabe». A.J. Festugiere'nin **La Revélation d'Hermes Trismégiste** kitabı. (Paris, 1950) I. 389'da.

35. Periyodik zaman kavramı, İslâm bakış açısının bir bölümünü oluşturur ve Kur'an'da bahsedilen peygamberî çağlarda zımnî olarak belirtilmiştir.

İslâm'da «dairesel» zaman mefhumu için bk. Ebu Bekr Siraceddin, «The Islamıc and Christian conception of the march of time», **Islamıc Quarterly,** 1: 23

ff (1954). Bu fikir, belirli bir zaman geçtikten sonra aynı noktaya gelmeyi kasdetmez. Fakat o, başlangıçtan kıyamete kadar birbirine belirli noktalarda bağlanan birkaç periyodun varlığı anlamına gelir ki her periyodun başlangıcında Allah unutulmuş olan, bir önceki Vahyin doğruluğunu tekrar teyid etmek için bir peygamber gönderir.

36. Hermetizmin bir çok sembolleri, İbn Arabî ve Sadreddin el-Konevî gibi Sufiler tarafından kullanıldı ve uyarlandı. Böylece bu semboller, Sünni olduğu kadar Şiî dünyasında da batınî ekollerin sürekli bir mirası haline geldi.

37. Bu cümleyle değişmeyen bir kuralı değil, sadece İslâm dünyasında var olan bir eğilimi kasdediyoruz. Rivayetlere konu olan Halid bin Yezid'den, Harun Reşid'e, Doğu'da Me'mun'dan, Endülüsde III. Abdurrahman'a ve Hoca Nizamü'l Mülk gibi vezirlere dek Sünni dünyada bir çok halife ve yöneticiler, bilimlerin ve sanatların en ateşli savunucularıydı ve İslâm dünyasında bu bilimlerin yeşerip gelişmesinde büyük bir rol oynadılar. İlk Abbasi halifeleri bizzat kendileri, toplumun inancını Yunan mantığının sadece kendisini kullanmaktan korumak için Yunanca öğrenmeye çalıştılar.

38. Bu dönemde İslâm'ın doğu eyaletleri ve özellikleri İran'ın tarihi için bak. S. Lane-Poole, **The Muhammadan Dynasties** (Paris, 1925), s. 128 ff, ve W. Barthold, **Turkestan down to Mongol Invasion**, rev. ed. (Londra, 1928) s. 208 ff.

39. Bu ailenin Farsça ismi Buyih'dir. «oe» sesi, Babuyin, Maskuyin gibi birçok Farsça isimde karşılaşılan bir sestir. Bu ses Arapçada bulunmadığı için, Arap yazarlar tarafından «awaih» ve «uwaih» (uveyh) olarak kullanılmıştır. Biz de İngiliz okurlara Arapça daha yakın geldiği için Farsça yerine Arapça okunuşlarını yazdık.

40. Fatımî yönetiminin İslâm sanatındaki «realizm» ve diğer bilimlerle ilişkisi için, bk. R. Ettinghausen, «Realizm in Islamic Art» Studia Orientalistici in Onore di Giorgio levi della Vida. (Roma) 1:253 ff (1958).

41. Bak. F. Schoun, L'Eil du coeur (Paris, 1950), ss. 150

42. Bir de bizim burada değinmediğimiz, İslâm'da bilimlerin aklî ve naklî diye genel bir ayrımı vardır. İslâm bilimlerinin bu şekildeki ayrımı için bk. İbn Haldun, **The Mukaddimah.** çev. F. Rosenthal (New York, 1958), II, 436 ff

43. Suhreverdi'nin öğretileri ve ekolünün önemi hakkında izahat için, bak. H. Corbin'in Suhreverdi ile ilgili çalışması, **Opera Me taphysica et Mystica**, cilt 1 (İstanbul, 1945) ve cilt 2 (Tahran, 1952. İşrakî ekolü ve Molla Sadra ekolü için bak. S. H. Nasr, **«Suhreverdi» «The School of İspahan»**, ve **«Sadreddin Shirazi», History of Muslim Phylosophy'de** ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1963); ve **«Sadr al-Din Shirâzî, his life, doctrines and Significance,»** Indo-Iranica, 14:6-16 (Aralık, 1961)

44. Tahran Millî Kütüphanesi, MS. Beyâdî (659 tarihli). Aynı zaman da Efaaleddin el-Kâşâni, **Musannefat**, ed. Mücteba Minavi ve Yahya Mehdevî (Tahran, 1952), cilt 1, Giriş; ve Ömer Hayyam **«Az nasr-i farsi-i Hayyam»**, Şark, 1:167-168 (1309 [1930]).

Bunun gibi, Gazali **el-Munkız mineddelâl**'inde bilgi arayan sınıfı, mütekellimun, batınıye (ismailîler), Felasife ve Sufiye diye gruplandırıyor; bak. W. Montgomery Watt, **The Faith and Practice of al-Gazzali** (Londra, 1953) ss. 26 ff

45. Seyyid Şerif el-Cürcâni, **Şerh metali el-envar** (Tahran, 1315 ([1897]), s. 4

46. İslâm tarihinde belirli bir yazarı, bir ekolle aynı tutmak mümkündür. Çünkü, diğer geleneklerde olduğu gibi, burada da entelektüel perspektif, kişisel düşünce yöntemlerini yönetir ve onlara baskın gelir. Bu Arapçada **ma kîle** (söylenen), **mâ kâle** (söyleyen)den daha önemlidir şeklinde ifade edilmiştir. Demek ki, bu yazarlar, Tabiat'ın ayrı bir gerçekliği olduğunu kabul etmeyen kelamcılar (ilahiyatçılar) dışında, bize hemen hemen bütün İslâmî entellektüel perspektifleri sunmaktadırlar. Kozmolojik bilimler, sözkonusu olduğunda, İbn Arabi ve takipçilerinin marifetle ilgili ilkelerinin çoğu İhvan-ı Safa ve İbn Sina'nın ya-

zılarında bulunmaktadır. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, İskenderyen ve Hermetik kozmolojik bilimler veya «Küçük Gizem»ler, İslâm ma'rifetinin veya «Büyük Gizem»in ışığında eriyip gitmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. İhvan-ı Safa ibaresi, Risale yazarlarının ismi olarak ilginçtir. Safa kelimesi Kur'an'da bir kaç yerde geçmektedir ve Sufiler tarafından, tasavvufun nihaî amacı olan ve ma'rifet'i mümkün kılan iç temizliği anlamında kullanılmıştır. Bazı Sufî üstadlar Sufî kelimesini de Safa'dan türetmişlerdir. Mesela Ebu Hasan el-Kennad der ki: «Sufi, Safa kelimesinden türemiştir. Safa ise, her vakitte vefayı gözeterek Allah'ın huzurunda kıyama durmaktır.» Ebu Nasr es-Serrac et-Tusi. **Kitab el-Luma'** (Londra, 1914) s. 26
2. İbn el-Kıftî **Ahbar el-Hükema** (Kahire, 1326 [1908],ss. 58-63. ve bak. Zahireddin el-Beyhâki, **Tetimmeh sivan el-hikmeh** (Lahor 1351 [1932]), s. 21.
3. Şehrezurî'nin **Tarih el-Hükema**'sından, zikreden Celal Homa'i, **Gazali-name** (Tahran, 1936), s. 35.
4. El-Tevhîdî, **Risale fî sadakâ ve'l Sadık** (İstanbul, 1301 [1883], ss. 31-33) Sadece kesin olarak bilinen tarihler verilmiştir.
5. S. Lane-Poole, **Studies in a Mosque**, 2. baskı (Londra: Sidney, Eden, Remington, 1893), ss. 193-194.
6. A. Avâ **L'Esprit-critiques des 'Fréres de la Purete'**: Encylopedistes arabes du IVe /Xe siecle (Beyrut, 1948), s. 48.
7. A.g.e.
8. Bu tür ve daha çağdaş fikirlerin daha genel bir tartışması için, bak. A. L. Tibavî, «**İhvan-ı Safa and their Resail**» **İslamic Quarterly** 2: 28-46 (1955).
9. Bazı İsmaililer onu «Kur'an'dan sonra Kur'an» diye adlandırmışlardır: «İhvan-ı Safa risaleleri Kur'an'dan sonra Kur'an'dır. İlmin Kur'an'ıdır; Kuranın nübüv-

vet, imamet ve vahyin Kur'an'ı oluşu gibi, risaleler de ilmin Kur'an'ıdır.» A. Tamir, **La Aealite des İhvan-ı Safa wa Hullan al-Wafa'** (Beyrut, 1957), s. 17.

10. V. A. Ivanov, **The Alleged Founder of Ismailian** (Bombay, 1946), s. 146.

11. «Bu felsefe gerçekte İsmailî felsefedir. Ve onun özünün özü İhvan-ı Safa'dır.» Tamir, **La Realite de Ihvan-ı Safa...** s. 8, ve aynı zamanda bak onun **Risalet Cami el-Camiah** (Beyrut, 1959) ss. 1-58'e yazdığı önsöz. Risalelerin İsmaili kaynaklı olduğuna dair gösterdiği diğer bir neden de, İsmaili'lerce Risalelerin yazarı olarak kabul edilen Abdullah İbn Muhammed'in isminin sayısal değerinin, Risalelerin sayısına eşit olmasıdır.

«Durum ne olursa olsun, elimizde konuyu aydınlatan bir delil vardır: İmam Abdullah b. Muhammed İhvan-ı Safa risalelerini derlemiş ve onları hikmete, felsefeye ve te'vile dair (52) risaleye ayırmıştır. O'na göre İhvan-ı Safa risaleleri ilmî, teşriî ve hakikî daire içinde yer alır. Dinî ve teşriî daire içinde ilmî dairedekinin bir sureti olması gerekir. Tıpkı ilmî dairede din ve teşriî daireye ilişkin bilgi (marifet)nin olması gibi. Bu yüzden risalelerin adedi beş vakit namazın nekahatları toplamına tekabül edecek şekilde ayrılmıştır. Aynı şekilde bu sayı İmam'ın isminin harflerinin rakamsal değerine de tekabül etmektedir: Ayn (7) + Be (2) + Dal (4) + Elif (1) + Lam (3) + Lam (3) + He (5) + Be (2) + Nun (5) + Mim (4) + Ha (8) + Mim (4) + Dal (4). Yani; Abdullah Bin Muhammed= 52 (ss. 17-18).

Zeki Paşa da, Risaleler'in 1928'deki Kahire baskısı için yazdığı önsüzde onların İsmaili kaynaklı olduğunu savunur.

12. H. F. el-Hemdâni **«Resa'il ihvan-ı Safa' in the literature of the İsma'ilî Taiyibi Da'wa» Der İslâm** (Berlin), 20:291 ff (1932)

13. **«İkhwan as-Safa and their Raseil,» İslamic Quartely,** 2:33 (1955).

14. «**The idea of guidance in Islam,**» Islamic Quarterly, 3:148 (1956).

15. **L'Esprit critique** ...... s. 45. Avâ çalışmasının sonlarında açık olarak der ki «c'est avec les Freres de la Prute gue la scolastique doğmatique (kalâm) nous parait répondre ve véritab lement á ses motifs les meilleurs, au monisme universal faisent de la vérité du savoir et de l'idéax I a l'action un ensemble unique, un tout homogéne et ré concilie (s. 305). Ebu Hayyan el-Tevhidî'yi «incontes tablement aussi un des propagateurs de l'assaciation» (a.g.e. s. 309) olarak kabul etmede Dieterici'yle aynı fikirdedir. El-Tevhidî'nin el-Mukaddesi ile ilişkisi bilinse de, Risaleler'in yazılışında ortak rol oynadığı hakkında hiç bir delil yoktur.

16. Fr. Dieterici, **Die Philosophie der Araber im x. Jahrhundert** cilt II: **Die Naturschauung und Natur Phylosoyhie der Lautern Brüder, Der Darwinismus imx. und XI. Jahrhundert** (Leipzig - Berlin, 1858-1891),

17. **Dieterici, Die Philosophie der Araber,** cilt III: **Makrokosmos** (1876). O İhvan'ı, el-Tevhidî'nin de yer aldığı bir bilginler kuruluşu olarak kabul ediyor. (a.g.e., ss. 145 ff).

18. «**Uber Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopadie,**» **Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesell-Schaft,** 13: 1-43 (1859).

19. E. G. Browne, **Literary History of Persia,** I (Londra, 1909) 292; R.A. Nicholson, **Literary History of the Arabs** (Londra, 1956), s. 370; M. Asin Palacios, **El original ara bede la disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda** (Madrid, 1914), s. 11.

20. S. Pines, «**Some Problems of Islamic Philosophy**», **Islamic Culture,** 11:71 (X 1937).

21. Massignon Karmati'yi (1) 297/910'da Fatımî devletinin kuruluşu ile sonuçlanan, üçüncü yüzyıldaki genel reform hareketi; ve (2) Zenc savaşından sonra kurulan bir grup Arap ve güney Mezopotamya Nebetien'i olarak tarif eder. L. Massignon, «**Esquisse d'une**

bibliographic karmati,» **Essays Presented to E. G. Browne** (Cambridge, İngiltere, 1922) ,ss. 325 ff.

22. P. Casanova, «**Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins» Journal Asiatique** (1898). ss. 151-159.
23. I. Goldziher, **Le Dogme et la loi de l'Islam** (Paris, 1920), s. 202. Goldziher, Risaleler'in, İsmaililer için, yararlandıkları çok önemli bir kaynak olduğuna inanıyordu.
24. D. Mac Donald, **The Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and constituonal Theory** (New York, 1903), s. 188. Mac Donald İhvan'ı mason locaları ile karşılaştırır ve onları Karmati'lere bağlar.
25. Lane-Poole, **Studies in a Masque** s. 186.
26. Massignon da da İhvan'ı Karmati'lere bağlar. Bak onun «**Esque isse d'une bibliographie karmeti,»** s. 329.
27. Ivanov, Basra'da bir grup bilginin varlığını tamamen reddeder. «Bence bu, İsmaililer tarafından, kitabın kendi akaidleri için bir delil olarak öne sürülmesini önlemek için yayılmış bir kamuflaj hikayedir.» diye yazıyor. V. A. Ivanov **The Alleged Founders of Ismailism.** ss. 146-147. Bilakis o, Risaleler'in, «ismaili felsefesi konusundaki çalışmalara ek olarak» Fatımî yönetiminde yazıldığını öne sürer. **A Guide to Ismaili Literature** (London, 1933), s. 31.
28. M. Stern, «**The authorship of the Epistles of the Ikhwan-ı Safa», Islamic Culture**, 20: 367-372 (1946).
29. «**Au Xme sieclė, une société de penseé gui sest donnée le nom de Freres de la Prute et Amis de la Fidélité, laisse en une vaste encyclopedie de 52 traites un mouvement de pensee ismaelienne.»** H. Corbin, «**Rituel sabeen ek exegese ismaelienne du rituel,»** Eranos Jahr buch 19: 187 (1950).
30. «Bilmen gerekir ki İhvan-ı Safa'yı bir araya getiren şey, her birinin tek başına dünya geçimi ve ahiret saadetini sağlamaya güç yetiremeyeceğini ve bunun ancak karşılıklı yardımlaşarak sağlanabileceğini anlamış olmalarıdır.» **Risaleler** (Bundan sonra notlarda **R** olarak gösterilecektir), **Kahire, 1928, IV, 218.**

31. Veya, M. von Horten'in dediği gibi, «einnen unschopfericshen Eklektizismus»; bak. **Die Philosophie des Islam** (Münih, 1923), s. 261.

32. Tj. de Boer, **The History of Philosophy in Islam**, çev. E. R. Jones (Londra: Luzac C., 1933), s. 95. İhvan'ın tasavvuf'a karşı duyduğu ruhî eğilim ve etkilenmeyi bu cümleden daha iyi ifade eden bir cümle yoktur. Bak. A. L. Tibavî **«Cemaat-ı İhvan es-Safa»**, **Journal of the American University of Beirut** (1930-1931), s. 14; ve Debihallah Safa, **Ihvan-ı Safa** (Tahran, 1330 1951), s. 13.

33. «Dünya mü'minin zindanı, kâfirin cennetidir.»

34. Bu yaşların, direkt olarak kronolojik yıllara delalet ettiği sanılmamalıdır. Çünkü İhvan'a göre, bazı bilgeler biyolojik olarak elli yaşına gelmeden önce en yüksek mertebeye ulaşmışlarıdır.

35. R., IV 119 ff; ve, A'vâ, **L'Esprit critique**... ss. 261-263.

36. **«Cemaati İhvan-ı Safa»** s. 60.

37. R., IV, 85.

38. Taha Hüseyin, **Risaleler'e Giriş**, s. VIII.

39. Celal Homaî, onların amaçlarının ikiye ayrıldığını kabul eder: (1) Şeriat'ı, felsefeyle birleştirerek bütün pisliklerden temizlemek; ve (2) kaynağına inerek, felsefenin temel doğrularını bulmak. **Gazali-name**, s. 82.

40. Yunanca, kanun ve harmoni anlamına gelen **nomos**'-tan veya bir ihtimalle gizlenmiş anlamına gelen **nms**'-den geldiği zannedilen bu kelimeyi (namus) İhvan, peygamberlere indirilen evrensel kanunları kastetmek için kullanırlar. Bak. **İslâm Ansiklopedisi**'indeki **namus** maddesi.

41. R., III, 324.

42. R., 221.

43. **Risalet el-Camiah ed. Dj. Saliba** (Şam, 1949), I, 101. (Bundan böyle bu esere notlarda sadece Camiah diye değineceğiz.)

44. Felsefeyi bu şekilde anlama, yüzyıllar sonra Suhreverdi'yi izleyen bilgelerin yazılarında da görülür. Bun-

ların arasında, felsefeyi, Aristo felsefesini, İşrakî felsefesini ve ma'rifeti kapsayan bir doktrin olarak tanımlayan Mîr Damad ve Molla Sadra da bulunuyordu.

45. R., IV, 301-302. Corbin, **«Rituel Sabeen...»**, **Eranos** Jahrbuch, 19: 208 (1950).

47. Sufî'lerin, İslâm, iman ve ihsan ayrımının bir açıklaması için bak. FF. Schuon, **L'Eil du coeur** (Paris, 1950), ss. 150-156.

48. Corbin, «Rituel sabeen...», ss. 290-211.

49. Risaleler'in yazıldığı tarihin kesin olarak saptanması zor olmasına rağmen, onu dördüncü yüzyıla, daha da açıkçası bu verimli yüzyılın ikinci yarısına yerleştirmek fazla sakıncalı olmayacaktır. P. Casanova, **«Une date astronomique dans les Epitres des Ikhwan as-Safa,» Journal Asiatique**, 5: 5-17 (1915)'de Risalelerin yazılış tarihinin 418 ile 427 arasında olduğunu savunarak, dördüncü Risaleden astronomik bir pasajı yorumlamış ve bunu delil olarak göstermiştir. Buna karşın Ebu Hayyan, onları 373/983'de okuduğunu iddia ediyor.

50. Tibavî, **«The Idea of guidance...»**, **Islamic Qvarterly**, 3; 148 (1956).

51. Lane-Poole, **Studies in a Mosque**, s. 191.

52. Muhammed Taki, Danişpazuh, **«Ihvan-ı Safa» Mihr** 8:610 (1331 [1952]). İhvan'ın etkilerinin detaylı bir açıklaması için bak. Tibavî, **Camiah Ihvan-ı Safa**, VI. bölüm.

53. İhvan örgütü, dördüncü yüzyılda, dikkate değer bir şekilde yaygınlaşmıştı. Bunu Ebu'l Ala el-Ma'arrî'nin 393 ve 400 yılları arasında Bağdad'da İhvan'ın bir branşına rastlamış olması gibi örneklerden anlayabiliriz. Onların Risaleler'i el-Gazali ve İbn Heysem tarafından okunmuş ve kullanılmış; ayrıca akaidi İbn Teymiye tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Dürzîler ve Haşşaşînler, Risaleler'i yaygın bir şekilde okumuş ve daha önce de söylediğimiz gibi Yemenli İsmaililer onu büyük bir hürmetle korumuşlardır.

El-Mecrîtî ve el-Kırmanî tarafından İspanya'da da tanıtılan Risaleler, **Muhiddin-i Arabî** ve **İbn Haldun** gibi iki seçkin Mağribli yazarı etkilemiştir. Bak. Lane-Poole, **Studies in a Mosque**, s. 192, ve Avâ, **L'Esptrit** critique... ss. 314 ff.

54. Bak. V. A. Ivanov, **A Guide to Ismailı Literature**, s. 31 Tamir ve diğer İsmaili otoritelerin reddetmesine rağmen, **Risalet el-Camiah**, el-Mecritî'ye de isnad edilmiştir. Yakın zaman önce, Tamir tarafından ilk defa hazırlanan ve tanıtılan **Cami'atel-Camiah**'a gelince, Risaleler'in genel metafizikî ve kozmolojik zeminini takip etmesine rağmen, büyük ölçüde ölüm, ölüm sonrası ve yeniden diriliş gibi sorunlarla ilgilidir.

55. Pisagoryen sayı ve harmoni doktrinlerinin genel bir açıklaması için, bak. K.S. Guthrie. **Pythagoras Sourcebook and Library. The Four Biographies and all the Surviving Fragments of the Pythagorean School** (Yankers, New York, 1920).

56. «Aritmetik, sayıların bilgisi ve varlıkların anlamlarından bu sayılara tekabül edeni bilmektir ki, bunları Pisagor ve Nikomakhos öğretmiştir.» R. I, 24.

57. «Pisagor Harran halkından hakim ve muvahhid bir kimsedir.» R. III. 201.

58. P. Kraus, **Cabir İbn Hayyan, I. Cild'e Giriş**, s. IXIV.

59. de Sacy tarafından yapılan tercümeye bakın. **«Le Livre du secret de la creature par le sage Belinous» Notices et extraits des manuscrits**, 4: 107-108 (1789). Arapça'da **Kitab sırr el- Halî fah lî Balunîs** denilen bu kitap Cabir'in bir çok önemli kozmolojik ilkelerini içerir. Balunîs'in ilkeleri **The Book of Treasures of jobof Edessa** (Cambridge, İngiltere, 1936) adlı kitapda daha açık bir şekilde sunulmuştur. Bir tarafta ihvan ve diğer tarafta Cabir ve Jobof Edessa arasındaki fark şudur: İhvan için ateş, hava ve diğerleri basit elementlerdir. Halbuki diğer ikisi için ısı, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk, elementleri meydana getiren basit maddelerdir.

60. Kraus. **Cabir İbn Hayyan**, 1. cilde önsöz, s. XXXVII. Daha ileriki yüzyıllarda, İşrakî ekolünün, yazılarında Yemen'e müracaat ettiklerini görmek çok önemli ve ilginçtir.

61. Bu yakın ilişki, Cabir'in ve İhvan'ın kullandığı sayılarda da görülebilir. Cabir'e göre, 1. 3. 5: 8 dizisindeki 17 sayısı bütün Tabiat'ı anlamaya bir anahtardır. Yunan alfabesindeki sessiz harflerin sayısına ve harmonik 9:8 oranına eşit olduğu için Pisagoryenlerde de önemli olan bu rakam, Nusayrî ve Harranlılarda olduğu kadar, 17'nin bir günde kılınan namazların toplâm rekat sayısı olduğu genel İslâm kaynaklarında da yer alır. Şiiler arasında 51= 3x17 özellikle önemlidir, çünkü bu rakam Ali İbn Ebi Talib'in günlük namazlarının rekat sayısıdır. Daha sonradan eklenen tılsım ve büyü ile ilgili son bölüm hariç, Risaleler 17'nin 3 katı olan 51 risaleden oluşmaktadır. Özellikle, tabiî bilimlerle ilgili bölümler veya fizikî risaleler 17 tanedir; bu Cabir'de de tabiatı anlamaya bir anahtar olan rakamdır. Bak. Kraus. **Cabir İbn Hayyan**, II. 199 ff.

62. İhvan, kendilerinden önce yer almış olan bilim ve ma'rifet geleneğinden elbetteki haberdardılar. İnsan ile hayvanlar arasındaki diyalogda konuşmacı kendi halkının bilimsel başarıları nedeniyle övünen bir Yunanlıya hitaben şöyle der: «Sizin bu bilimlerle övünmeniz çok saçma. Çünkü onları siz kendi çabanızla keşfetmediniz, fakat onları Batlamyus zamanındaki Yahudiler'den aldınız. [Hermetik ve kutsal bilimler eskiden beri hep İbrani Peygamberlere bağlanır.]; bazı bilimleri de Psametikus zamanında Mısırlı'lardan aldınız ve kendi ülkelerinize götürdünüz, şimdi ise kendinizin keşfettiğini iddia ediyorsunuz.» Kral, Yunanlı filozofa sorar: «Bunun söylediği midir?» Şöyle cevap verir: «Doğrudur: Şimdi diğerlerinin bizden aldığı gibi, biz de bir çok bilimleri önceki filozoflardan aldık. Dünyanın düzeni böyledir - çünkü insanlar birbirinden faydalanırlar. Bunun gibi, Farisî bilgeler ast-

roloji ve gök cisimleri gözleme bilimlerini Hintli bilgelerden aldılar. Aynı şekilde, İsrailliler, tılsım ve büyü bilgilerini Davud'un oğlu Süleyman'dan öğrendiler.» Ihvan, **Dispute between Man and the Animals**, ss. 133-134.

63. Avâ, **L'Esprit criteque.....**, ss. 306 ff. Başka bir bakış açısıyla **kürsî** ve **arş** terimleri, taht ve sema diye tercüme edilebilir.

64. R., IV, 106.

65. İhvan'ın doğa bilimlerini dinî bir şekilde incelemesi ve tabiatı Vahy'den farklı bir boyut olarak görmemesi, bütün eskiçağ ve Orta çağ boyunca evrensel olarak kabul edilmişti. «On oublie trop geu dans X l'antiguite et au moyen âge l'experience reli gicuse est constamment liee a l'experience scientifigue et, faute de se souvenir de ce fait, on se heurte, dons l'examen des textes, a d'incessantes contradictions. Qu'il s'agisse de la physigue, de la kabale hebraigue, de l'astrologie chaldéene,, de la science extreme-orientale des mutations ou de L'alchimie occidentale, toutesces technigues, tous ces systemes reposent sur un fait universel et commun; l'initiation á des mysteres.» R. Alleau, **Aspects de l'alchimie traditionnelle** (Paris, 1955) s. 29

66. Bu inceleme boyunca Intellect (Akl), reason (mantık)ın karşılığı olarak anlaşılmamalıdır. Fakat, Aristo'nun «kendi bilgisinin nesnesi» dediği insan-üstü ve evrensel yetenek olarak anlaşılmalıdır.

67. R., I, 202-208. Bu sınıflandırmanın bu kadar detaylı olmasının nedeni, ihvanın «akademik eğitimin yanısıra esnaf loncaları ile de bağlarının olmasıdır.

İKİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. «Alem bütünüyle birdir. Bir medinenin, bir hayvanın veya bir insanın kendi içinde bir bütün olması gibi.» **Cami'ah, I, 386.**

2. «Alem (ve içindekiler) (...) tek bir cisimdir. Yüce Yaratıcıdan aldıkları feyizle sonludur. Bu feyiz ve keremle varlığını sürdürür.» **Cami'ah**, I, 635-636.
3. Bak. İhvan-ı Safa, **Dispute between Man and the Animals**, çev. J. platts ss. 122-123 ve bak. R. II. 232.
4. R., II, 130
5. Piscagoryenlerde matematik ve müzik arasındaki asli ilişkinin izahı için bk. H. Kayser, **Akroasis, die Lehre Von der Harmonik der Weit** (Stutgart, 1947).

   Müzik konusundaki risalelerinde «müzik adı altında bilinen oranlar(uygunluk) bilimi diğer bütün mesleklerden daha elzemdir.» derken kuvvetli Pisagoryen eğilimlerini bir kere daha ortaya koyuyorlar.
6. R., I, 160.
7. «Kuşkusuz bu yol tevhide götürür.» R., III, 201.
8. «Varlıklar, sayıların tabiatı uyarıncadır.» **Camiah** I. 173.
9. «Nefislerdeki sayıların suretleri heyuladaki varlıkların suretine uygundur, ve onlar yüce alemin modeli (enmuzec) dirler. Dileyen riyaziyatta, tabiyatta ve metafizikte bilgisini yükseltir. Fakat 'sayılar ilmi', ilimlerin kökü, hikmetin temel unsuru bilgilerin ilkesi manaların 'ustukus'u, ilk iksir ve yüce kimyadır.» **Camiah,** I, 9. Daha sonra ilk iksiri Tanrı ile özdeşleştirmişlerdir. A.g.e., s. 16.
10. «Sayı ilmi akıldan nefse bir te'yid olmuştur ve akıldan nefse feyezan eden ilk nimettir.» **Camiah, I**, 28.
11. «Sayı ilmi tevhid ve tenzihle konuşan bir dildir.» **Camiah,** I, 30.
12. R., I, 28. Bu Risaleler'de defalarca tekrarlanmıştır. Yaratıkları kastederek İhvan onların Tanrı'dan kaynaklanıp tekrar ona döndüğünü söyler ve bu süreci sayıların birden meydana gelip tekrar ona dönmelerine benzetir. «Ey kardeşlerim, bilin ki Yüce Yaratıcı kendi Tevhid nurundan ilk önce Akıl denilen basit cevheri yarattı - 2 nin Bir'den tekrar yoluyla elde edilmesi gibi. Daha sonra 3 ün, 2 ye bir ekleyerek elde edil-

mesi gibi Akl'ın nurundan küllî Nefs (Nefs el-külliye) yaratıldı. Aynı 3 le birin toplanmasından 4 meydana geldiği gibi, Nefs'in hareketi ile **hylé** (heyula) meydana geldi. Daha sonra 4 ün kendinden önce gelenlerle toplanmasından bütün sayıların oluşması gibi, diğer yaratıklar **hylé** tarafından oluşturuldu, varlıkları Akıl ve Nefs tarafından düzene sokuldu...» R., I, 28-29.

13. **Camiah**. II, 295. Aynı şekilde Iamblichus da sayılar serisinin, birin aşağısına, kaynakları olan sıfıra bağlanmaları gerektiğini söyler. P. Tannery, **Memoires scientifiques** (Toulouse, 1912) II, 196.

14. **L'Esprit critigue des Fréres de la Purete...**, s. 62.

15. «Bu, filozofların ve Pisagorcuların 'bir'den diğer sayıların oluşması gibi, Allah'tan varlıkların oluşması hakkında söylediklerine uygundur. Bari, Azze ve Celle'den (sadır olan) küllî ve cüz'î varlıkların sebepleri ve vücud içindeki tertipleri tıpkı 'iki'den önceki 'bir' den tam sayıların çıkarak terkib olması gibidir.» **Camiah**, II, 23.

    «Sayıların doğasından ilk bahseden Pisagordur. O sayıların doğasının tabiatla ilgili olduğuna inanıyordu. Sayıların doğasını, özelliklerini, türlerini ve cinslerini bilen bir kimse, diğer varlıkların cins ve türlerini de bilebilir.» Dieterici, **Die Philosophie der Arabe**, cilt II: **Lehre von der Weltseele**, s. 441.

16. F. Schoun, **Gnosis, Divine Wisdom**, çev. G.E.H. Palmer, s. 113, n. 1.

17. «Bir kimsenin cebirsel işaretlerin değer ve kullanılışını öğrenmeden bu işaretlerle bir problemi çözmeye çalışması çok saçma olacaktır. Bununla birlikte sayıların dili konusunda çoğunlukla bu hataya düşülmüştür. Çoğu kişi onu değil tam olarak yazmayı bile öğrenmeden önce açıklama yapmaya çalışmıştır. Böylece de onu dünyada acınacak bir hale sokmuşlardır. Onun bu kadar komik bir hale düşürüldüğünü gören bilginler adaletli bir şekilde aynı dili onu kulla-

nanlara yansıtmışlardır.» Fabre d'olivet. **The Golden Verses of Pythagoras**, s. 228.

18. Nicomachus, **Introduction to Aritmethic**, çev. M. L. D'Ooge (Şikago, Ency, Brit. 1953), s. 813. Sabit İbn Kurre tarafından Arapçaya çevrilen bu eser, İslâm dünyasında sayıların Pisagoryen anlamı konusunda en önemli kaynaklardan biri haline gelmiştir.
19. Nicomachus, ss. 813-814.
20. Veya Corbin'in dediği gibi «Puisgue la Balance a pour principe et raison d'etre de mesurrer le Désir de l'ame du monde incorporé a chague Substance» («Le Livre du Glorieux de Sabir İbn Hayyan», **Eranos Jahrbuch**, 18: 84 [1950]).
21. **R.**, I, 25.
22. **R.**, I, 58-59.
23. **R.**, I, 65.
24. **R.**, I, 27.
25. **R.**, I., 26. Arap alfabesindeki harflerin değerleri ve Nesibî'nin **Cefr Cami'** sinden ve Beklî'nin **Şathiyat**'ından çıkartılan sembolik anlamları hakkında bak. L. Massignon, **Essai sur les origines du lexigue de la mystique musulmane** (Paris, 1954), ss. 90-101. Aslında sayısal sembolizmde on üç değişik sistem vardır. Bunlardan altısı en çok kullanılır ve el-devair el-sitte adını alır. Bak. İbn Sina, **Kunûz el-muazzımîn** (Tahran, 1331 [1952]), J. Homa'i'nin Önsözü, s. 40.
26. Arap alfabesinin 28 harfinden 14 ü, yani yarısı, birçok surenin başında görülebilir. İhvan, el-Mecriti ve Cabir gibi alfabeyi, 14 ü Burçlar kuşağının kuzeysel, 14 ü de güneysel burçlarına tekabül etmek üzere ikiye ayırıyor. Bu ayrım aynı zamanda nefs ve vücudun, karanlık ve aydınlık niteliklerinden biridir. Sure başlarında bulunan 14 harf karanlık burçlara tekabül eder. Çünkü görülebilen 14 burç nefs (tin) için karanlıktır ve tersine görülemeyenler aydınlıktır. (R. III, 152.) Tabiatla Kur'an arasındaki bu karşılıklı ilişki, Müslüman yazarların kafasındaki kozmik çevre ile

vahy arasındaki tekabûliyete işaret eder. Bak. L. Massignon, «**La Philosophie Orientale d'İbn Sina...**» **Memorial Avicenne**, 4:9 (Kahire, 1954)?

27. «De même gue le te'vil amème à èclore le sens èsoterigue, alchimie et théurgie, médecine et astrologie, sont pour leur part autant d'exegese du texte cosmigue.» Corbin, «**Le Livre du Glorieux...**, s. 77.

28. R., III, 185, 203-308. B. Carra de Vaux **Les Penseurs de l'Islam** IV (Paris: Geuthner, 1923), 109-110. Metinde, 2 den 9 a kadar olan sıralama 1 den 8 e şeklinde verilmiştir; böylece Yaratıcı ile birlikte toplam 9 olmaktadır. Her varlığın, kendi sayısına eşit tür sayısına ayrıldığına da dikkat edilmelidir. Bu ontolojik hiyerarşi İhvan'ın tabiatı ve kozmolojiyi incelemesinin temelini teşkil eder.

29. Risalelerin başka bölümlerinde de İhvan, bu bakış açısıyla varlık hiyerarşisini, Allah, küllî Akıl, küllî nefs (Nefs el-Külliye) ve **hylé** diye dört gruba ayırabilmiştir. (R., I, 28.)

30. Burada ortaya konulan hiyerarşi, bir çok yönüyle Cabir'in sıralamasına benzemektedir. Aradaki tek fark Cabir'in **Kitab el-Hamsin** de Tabiatı, Nefs'ten (Tin) sonraki yere yerleştirmesidir. Bak. Kraus, **Cabir İbn Hayyan**, II, 150.

31. Dieterici, **Die Lehre von der Weltseele**, s. 15. R., II, 4f.

32. R., I, 99. İhvan bazan Tanrı'nın, Varlık'ın üstünde olduğunu, bazan da Varlık'ın Tanrı ve Evren olmak üzere ikiye ayrıldığını ima ederler. Bk. R. L. Fackenneim, «The conception of substance in the philosophy of the İhvan-ı Safa (Brethern of Purity),» **Medieval Studies**, 5: 117 (1945)

33. «Alem ve içindekiler Allah'ın emri dahilindedir. Onun haricine çıkamaz, O'ndan kaçamaz. Emrinin kabzasında ve iradesinin hükümranlığı altındadır. Bu alemdekilerin en yüce, birincil ve Allah'a en yakın olanı akıldır. Akıl büyük bir perde, yüksek bir kapı mesabesindedir; buradan Allah Azze ve Celle'nin tevhidine

ulaşılır.» **Camiah**, II, 33. Akl'ın yaratılmış ve yaratılmamış olan iki yönü burada ima edilmiştir.

34. **R.**, III, 188.

35. «Aşık olunan, itaat edilen, sevilen ve istenen gerçekte Bari (Allah) Subhaneh'tir. Tüm yaratıklar ve cümle alem bütünüyle O'na aşıktır.» **Camiah**, II, 159. Kur'an'daki «Hiçbir şey yoktur ki O'nu hamd ile tesbih etmemiş olsun» ayetini tefsir ederek şöyle derler: «Onu hamd ile tesbih, Allah'ın emrine uymak, nehyettiğinden uzaklaşmaktır.»

36. «Allah, evrenin ilk Ma'şukudur». Tanrı olmayan her şey O'nunla meydana gelir ve O'na dönmeyi arzular. Bu arzu evrenin kanunudur - namusudur ve peygamper de **Sahib el-namus**, kanunun öğreticisi adını alır.»

    «Gerçekte ma'şuk Allah'tır. Tüm mevcudat O'na aşıktır. O'na yönelir ve tüm işler O'na döner. Çünkü varlıkları, oluşları devamlılıkları, kalımları O'nunladır. Çünkü O saf Varlık'tır. Bakâ ve süreklilik O'na hastır. **R.**, III, 275.

37. **Camiah**, I, 276-278. Cabir de, nefsin Allah'a karşı duyduğu şevk'in, dünyanın yaratılışının sebebin olduğunu kabul eder. Kraus, Jabir İbn Hayyan, II, 156.

38. İhvan'a göre, Evren, kadim veya ezelî değildir, fakat muhdes, yani yaratılmıştır. Bir insanın, nefsi bedenini terkettiğinde ölmesi gibi bir gün Küllî Nefs (Nefs el-Külliye) onu terkettiğinde ölecektir. «Alem sonradan yaratılmış, sonradan olmuş, icad edilmiş, daha önce yok iken var edilmiştir. O'nu sonradan yaratan ve suret veren Bari (Allah) Celle Celâlüh'tür. Alemi, dilediği üzere, dilediği şekilde yaratmıştır.» **R.**,II, 76. Evren'in ölümü hakkında şöyle diyorlar: «Bil ki, feleklerin dönmelerinin durması alemin ölümü, tüm hayatın ortadan kalkması ve küllî/felekî nefsin cisimlerden bir kerede ayrılması demektir. İşte bu büyük kıyamettir.» **R.**, II, 77.

39. **R.**, III, 330-332.

40. **R.**, 319.

41. **R.**, IV. 252-256
42. **R.**, IV, 225.
43. İhvan, **Dispute between Man and the Animals**, çev J. Platts, s. 34.
44. **Dispute...**, s. 120
45. A.g.e.
46. **Camiah**, II, 7-8
47. **Camiah**, II, 8.
48. Evrendeki aktif-pasif (etken-edilgen) kutuplaşması için bk. J. Burckhardt, «**Nature sait surmonter mature.**» **Etudes Traditionelles**, 51:10 ff (1950).
49. İhvan Kur'an'daki (XVII, 89) «Andolsun ki, biz Kur'an'da insanlara türlü türlü misal gösterip açıkladık...» ayetini tevil ederek bu görüşlerini Kur'anî bir tabana oturtmaya çalışmışlardır.
50. **R.**, III, 187 ff.
51. **R.**, III, 233.
52. **R.**, III, 235.
53. **R.**, II, 224.
54. Carra de Vaux, **Les Penseurs de l'Islam**, IV, 107. Nefs el-Külliye'ye sabit yıldızlar feleğine yerleştirmek Cabir tarafından da öne sürülmüştü. Kraus, **Jabir İbn Hayyan**, II, 137-138, n. 5.
55. «Fiil ancak nefsindir. Nefs kendi kuvvetiyle cisimlerde faaliyet gösterir ve cisimler tümüyle nefsin aleti ve mef'ulu durumundadır.» **R.**, II, 56.
57. **R.**,I, 240. Bak. Avâ, **L'Esprit critique...**, s. 167.
58. Avâ, a.g.e., s. 168. İhvan'ın anlattığı yükseliş, düşüş ve yatak genişleme gibi kozmik eğilimlerle, **Sattwa, tamas** ve **rajas** adlı üç Hindu **gunas**'ı arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Bak. Rene Guenon, **Man and his Becoming According to the Vedanta** (Londra) 1945), ss. 168-169.
59. **R.**, III,230.
60. **R.**, III, 233 Bak. Avâ **L'Esprit critique...**, ss. 168-169.
61. **L'Esprit critique**, ss. 170-171.
62. **R.**, II, 4 ff. Dieterici, **Die Naturschauung und Naturp-**

hilosophie der Araber... (Berlin, 1861), ss. 2-3, ve E. Duhem, Le Systeme du monde (Paris, 1913-1919), IV, 466-467.

63. Dieterici, **Lehre Von der Weltseele**, s. 45; **Camiah**, I, 311; Carra de Vaux, **Les penseurs de l'Islam**, IV, 106-107.

64. «Bil ki, ay feleğinin altında bulunan varlıklar ve cereyan eden hadiseler hakkında konuşan hakim, filozof ve bilginler bu oluş ve fiilleri tümüyle tabiata nisbet ederler.» **Camiah**, I, 309.

«Tabiat... küllî nefsin kuvvetlerinden biridir. Bu kuvvet, esîr küresinden arzın merkezine kadar ay feleğinin altında kalan tüm cisimlere etki etmektedir.» **Camiah**, I, 311.

65. **R.**, II, 55. Bak. **R.**, II, 112-113.

66. İhvân'a göre Nefs el-Külliye üç vekili sayesinde etkinlikte bulunur: Burçlar kuşağının 12 burcu, gökler (eflak) ve gezegenler. **Camiah**, I, 313. Astrolojinin zeminini oluşturan bu temsilcilerin yeryüzü üzerindeki etkinlikleri, Nefs el-Külliye'nin dünyadaki bütün olayların sebebi olmasının gerekli bir sonucudur. Bundan başka, Nefs el-Külliye'nin temsilcileri bu dünya üzerinde, nefsin beden üzerindeki etkinliği gibi bir etkinlik gösterirler. Bu etkinlik bir çok modern astroloğun zannettiği gibi «maddî ışınlar» ve büyük fikirler şeklinde değildir.

67. **R.**, II, 39.

68. İhvan, Peripatetiklerle esîr'in (ether) bozulma, ağırlık ve hafifliğin ötesinde olduğu konusunda aynı fikirdedirler. Bazan onun dört niteliğinde ötesinde olduğunu ima ederler, fakat sık sık burçlar kuşağına ve gezegenlere nitelikler etfederler. Bak. **R.**, II, 26 ff. 39-42.

69. F.M. Cornford, **Principium Sapientiae** (Cambridge Üniv. Yay., 1952) ss. 179-181.

70. «Felek, mekânın varlığına sebep ve feleğin hareketi de zaman olunca...» «Zaman, feleğin hareketinin ölçüsü olunca...» **Camiah**, I, 48. Nefs el-külliye feleklerin ha-

reketinin nedeni olduğu gibi, aynı zamanda zaman ve mekânın da sebebidir.

71. R., II, 15.

72. **Camiah**, II, 48-49.

73. «Alemin haricinde başka hiç bir nesne yoktur. Ne boşluk ne de doluluk vardır orada. Orası bir mekânda değildir. Alemde olan herşey kendisine dayanılan bir mekandır ve alemde her ne bulunuyorsa bir mekânda bulunur. Fakat alemin bir mekân oluşu alemin bir mekânda olduğu anlamına gelmez.»

74. «İçinde yer kaplayan bir cismin bulunduğu yer, o cismin sınırlarını teşkil eder.» R., III, 361.
Aristo'nun mekân tarifi için bak. **Phycis**, bk. IV, böl. IV; ve H. Wolfson, **Crescas Critique of Aristotle** (Cambridge, Mass, 1929), böl. II.

75. R., II, 9-10.

76. İhvan, **Dispute between man and the Animals**, çev. J. Platts, s. 229.

77. «Nitekim beyan etmiştik ki, cisimleri hareket ettiren ve durduran nefistir.» R., III, 306 R., III, 305. Dünya daki çeşitli türlerde mesela hayvan ve bitkiler de var olan nefislerin, aslında nefislerin çokluğunu değil, fakat bir tek Küllî Nefs'in (Nefs el-Külliye) çeşitleri işlevlerini gösterdiğine de dikkat edilmelidir.

78) R., I, 225.

79. R., II, 12.

80. R., II, 12.

81. **Camiah**, II, 238.

82. **Camiah**, II, 253 ff.

83. **Camiah**, II 237. R., II, 10-13.

84. Ortaçağ kozmolojik metinlerinin genel bir incelemesi sonucu ortaya çıkan mütalaalar, Risaleler'de İhvan tarafından sık sık vurgulanmıştır.

85. Evrensel İnsan (insan el-Küllî) ilkesi ve onun kozmolojideki rolü hakkında geniş bilgi için bak. R.A. Nicholson, **Studies in İslamic Mysticism** (Cambridge, İngiltere, 1921), «The Perfect Man» adlı bölüm; aynı za-

manda bak. **De l'homme Universel** (Lion, 1955) Abd el-Kerim el-Cilî, çev. T. Burchart.

86. «Bil ki ey kardeş, hakimler alem deyince şunu kastederler: Yedi gök, yedi kat yer ve arasındaki yaratıkların tümü. Onu aynı zamanda 'Büyük insan' diye de isimlendiriyorlar. Çünkü görüyorlarki tüm felekleri, tabakaları, gökleri, eril (baba) ve dişil (anne) ilkeleriyle alem tek bir cisimdir.» **R.**, II, 20.
87. **R.**, II, 318.
88. İhvan Evrensel insan için Sufî'lerden daha değişik bir terim kulanır. İhvan **küllî**, sufîler ise **kâmil** terimini kullanırlar.
89. **Camiah**, I, 612-615.
90. «Küllî-kâmil insanın bilgisine gelince; cüz'î insan, kâmil insan yüzünden yaratılmıştır» **Camiah**, I, 610.
91. R., III, 3-5. Avâ, **L'Esprit critique...** s. 172.
92. «İnsanın son mertebesi meleklerin ilk mertebesiyle, hayvanın son mertebesi insanın ilk mertebesine bitişiktir. Dolayısıyla insan alemler -arasında birleştirici-aracı bir mutavassıttır.» **Camiah**, I, 342.
93. **Camiah**, I, 367 ff.
94. **Camiah**, I, 379-382.
95. «Bil ki ey kardeş, hayvanın ilk mertebesi, bitkinin son mertebesine hayvanın son mertebesi insanın ilk mertebesine; bitkinin ilk mertebesi, madenin son mertebesine nasıl bitişikse öyle bitişiktir. Nitekim madenin ilk mertebesi de toprak ve suya bitişiktir.» **R.**, II, 143.
96. **Camiah**, I, 488.
97. Dieterici, **Der Darwinismus im X. und X I. Jahrhundert** (Leipzig, 1878). De Boer, Dieterici'nin tezini reddeder ve İhvan'ın modern anlamıyla bir evrim değil, fakat bir merhaleler (tabakalar) teorisi öne sürdüğünü söyler. Tj. de Boer, **History of Philosophy in Islam** (Londra, 1933). s. 91.
98. Zikreden Carra de Vaux, **Les Penseurs de l'Islam** IV, 107.
99. **R.**, II, 154.
100. «Bil ki ey kardeş, tüm hayvanlar zaman bakımından insandan önce gelir.» **R.**, II, 55. İhvan aynı zamanda varlık alemlerini yaratılış düzenine göre de ayrım-

lara tabi tutar. Örneğin deniz hayvanları kara hayvanlarından önce gelir. Kara hayvanları arasında da yumurtlayanlar, gelişmiş cinsel organlara sahip olanlardan önce gelir. Çürükler içinde ortaya çıkan hayvanlar da yumurtlayanlardan önce gelir. R., II, 155 ff

101. «Dolayısıyla insan hayvanla felekler arasında bir vasıta oldu. Hem feyz alan hem feyz alınan bir yaratık. Hayvan insana ihtiyaç nisbetinde hizmetçi kılındı. Bitkilerse hayvanlarla, elementler arasında duruyor.» **Camiah**, I, 419-420.

102. İhvan, **Dispute between Man and the Animals**, Çev. J. Platts, ss. 226-227.

103. **R.**, II, 144.

104. **R.**, II, 17.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. «Hermes (el-müselles bil'hikme: Trismegistus), —ki o İdris Aaleyhisselâm'dır— hakkında bir hikâye anlatılır; kendisi Zuhal feleğine kaldırılmış; orada otuz yıl mekân tutmuş; ta ki felek hallerinin hepsini müşahade etsin sonra yeryüzüne inmiş ve yıldızlar ilminde insanların en niteliklisi olmuş. Nitekim Allah'ü Teala buyuruyor: O'nu yüce bir yere yükselttik» R., I, 92.
2. Feleklerin daha genel bir izahı için bak. **R.**, I, 73 ff.
3. **R.**, III, 24.
4. **R.**, I, 73 ve **R.**, II, 27.
5. **R.**, II, 26 ff.
6. **R.**, I, 77. İhvan'ın anlatığı astrolojinin ilkeleri diğer Müslüman astrologlarınkine çok benzemektedir ve el-Biruni ile ilgili bölümlerde daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.
7. **R.**, II, 25.
8. **Camiah**, II, 112. «Kalb insan için, felekler alemindeki güneş mesabesindedir. Ortaçağ kozmolojisinde, Merkür, Güneş'e Venüs'ten daha yakın olmasına rağmen, Ay'ın üstünde bir yere yerleştirilir. Bunun nedeni uzayın en dış sınırından dünyasal çevreye doğru sürekli bir «geçici çekilme» (temporary contraction)'nin

olmasıdır. Böylece Merkür'ün hızının Venüs'ten fazla olması, Merkürü Ay'ın üstündeki alana yerleştirmeyi destekler bir niteliktedir. Bu konunun daha ayrıntılı bir incelemesi için bak., T. Burckhadrt, **Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après İbn Arabi** (Paris, Editions Traditionelles, 1950), s. 12.

9. **Camiah**, II, 111.
10. **Camiah**, I, 538 ff. Güneş'in feleklerin ortasında hareket etmesi, üstündeki ve altındaki feleklere yaşama ruhu (ruh el-hayat) verir. (**Camiah**, II, 255). İhvan, dünyanın Tanrı ile olan ilişkisini, Güneş'in kendisinden kaynaklanan ışıkla olan ilişkisi ile karşılaştırır. (A.g.e., s. 256). Bunların hepsinde, bütün insan topluluklarında bulunan evrensel sembolizmi kullanırlar. Işık sembolizmini daha da ileri götürerek **ayet en-nur** (Kur'an, XXIV 35)'u tefsir ederler ve **el-nur'u** Küllî Akıl, **mişkât'ı** Küllî Nefs, **zücac'ı** ilk şekil (es-suret el-ulâ), parlayan yıldızı (kevkebun durriyyun) mücerret şekil (el-suret el-mücerred), mübarek zeytin ağacını (şecere mübarek zeytuniyye) yine Küllî Nefs ve ışık üzerine ışığı (nurun âlâ nur) da Aklın ışığının Nefsin ışığının üstünde olması şeklinde yorumlarlar (**Camiah**, II, 293-294).
11. **R.**, I, 94-95. Pisagoryenler gibi ihvan da feleklerin hareketini müziğe bağlar: «Eğer yıldızların hareketine göre tayin edilen zaman semavî varlıkların hareketine göre hesaplansaydı —ki bu hareket orantılı ve ahenklidir— ortaya çıkacak olan notalar, müzikteki notalara çok benzerdi.» **R.**, I, 151.
12. **R.**, I, 91 ff.
13. **R.**, II, 44; P. Duhem, **Le Systéme du monde** (Paris: Hermann), II, 52. İhvan, Yunanlılar tarafından da kullanılan kozmosta boşa giden bir uzay parçası olmadığı ilkesini kullanmaktadır. Metinde verilen evrenin büyüklüğü ise Ortaçağda hesaplanan çoğu değerden daha büyüktür. Ortaçağ gezegenlerinin uzaklıkları, Ay ve Güneş söz konusu olunca Aristarkus ve Hipparkus'un belirlenmesine dayanmaktadır. Diğer gezegenler söz konusu olunca da, Batlamyus'un özellikle **Hypothesese'inde ortaya koyduğu ve daha sonra-**

ki Helenistik astronom ve matematikçiler —özellikle Proclus'un **Hypotypothis'i**— tarafından geliştirilen ilkelere dayanmaktadır.

14. Duhem, **Le Systé me du monde**, II, 53.
15. R., I, 73 ff; Duhem, II, 125.
16. **Camiah**, I, 321.
17. R., III, 244; Duhem, II, 216.
18. R., III, 246-259.
19. R., II, 80; Duhem, II, 219.
20. R., I, 73 ff; Duhem, II, 169.
21. İhvan, **Dispute between Man anda the Animals**, çev. J. Platts, s. 155. Risalelere göre, melekler, insanın beş duyusunun aklına itaat etmesi gibi Allah'a itaat ederler.
22. R., I, 105-106.
23. İhvan, **Dispute...**, s. 195.
24. **Dispute....**, ess. 198-199.
25. «Yedi yıldızın (gezegenin) nutfe ve cenin üzerinde ay ay ve ayrı ayrı etkide bulunduğunu anlatmak istiyoruz. Ta ki diğer canlılardan doğanlara, hadiselere ve oluşlara etkisi bununla kıyas edilsin» R., II, 353.
26. R., II, 124-126.
27. **Camiah**, II, 103. Ayın ve diğer gezegenlerin etkileri daha ayrıntılı biçimde verilmiştir. Fakat bizim burada amacımız bilimlerin ayrıntılarını değil, ilkelerini sunmak olduğu için tartışmayı sadece bir iki örnekle sınırladık.
29. R,. II, 52.
28. **Camiah**, II, 145. ff.
30. R.,II, 52.
31. R., II, 50. Bu konuda ve meteoroloji konusunda ihvan tamamiyle Aristo'yu izler. Halbuki daha önce de gördüğümüz gibi fizik ve metafiziğin diğer branşlarında onun görüşlerinden farklı fikirlere sahiptirler.
32. R., II, 57-59.
33. R., II, 66.
34. R., II, 67-69.
35. R., II, 70-73. «Andolsun ki yakın göğü kandillerle donattık, onlarla şeytanların taşlanmasını sağladık...» (Kur'an, LXVII, 5) ayetinin meteorlardan başka bir şeye delalet ettiğine inanırlar.

36. **R.**, II, 70-74.

37. «Allah'ın kötü gördüklerinden kaçanlar, O'na boyun eğenler, dua edenler, niyaz edenler, tevbe edip nedamet getirenler, oruç, namaz ve sadakayı fazladan yapanlar...» **R.**, II, 75.

38. Arapçada **fersah**, Farsçada **persena** üç mile eşit olan bir uzunluk ölçüsüdür.

39. «Şunu demek istiyorum ki, yeryüzü canlıdır ve üzerindekiler hareket halindedir. Tümü birden acaip yaradılışlı bir hayvana benzer.» **Camiah**, I, 195-196.

40. İhvan, el-Biruni ve diğer bir çok Ortaçağ Müslüman yazarları gibi, taşlar üzerindeki hayvan izlerini (damga) fosillerle özdeşleştirdiler ve böylece şu anda var olan karaların bir zamanlar sularla kaplı olduğu inancına vardılar.

41. **R.**, II, 81-86.

42. İhvan denizleri şu şekilde sayıyor: Rum Denizi (bahr el-Rum), Kızıl Deniz (bahr el-kalzam), Hind denizi (bahr el-Hind), Yecüc ve Mecüc Denizi (bahr yecüc ve mecüc), Hazar denizi (bahr el-Curcan). **R.**, II, 50.

43. **R.**, I. 116 ff.

44. **R.**, I, 112 ff. Dünya dinlerinin çoğu peygamberleri ve azizleri, İhvan ve diğer ortaçağ coğrafyacıları tarafından dördüncü iklim olarak adlandırılan bu bölgede ortaya çıkmıştır.

45. İslâm geleneğinde, Adem'in yaratıldığı balçığın Taif ile Mekke arasından alındığına inanılmaktadır.

46. «Allah'ın Adlem'e yaşaması için verdiği bu Cennet, Doğuda, yakuttan bir dağın tepesindeki bir bahçedir.» İhvan, **Dispute...** ss. 46-47.

47. **R.**, II, 78.

48. **Camiah**, I, 328.

49. Bu şemayı daha ayrıntılı bir şekilde öğrenmek isteyenler için bak. T. Burckhadt, «Consideratios sur l 'alchimie», **Etudes Tradi tioneles**, 49; 293 (1948).

50. **R.**, II, 99.

51. **Camiah**, I, 326-327. Hermetik bilimler, Ihvan tarafından belirtilmese de, onların tabiat anlayışından kaynaklanmaktadır. «Cismi»nin her parçasına yayılmış bir haldeki Nefs el-Külliye'ye sahip olan bir Evren,

gerek kontrol etmek gerekse Tabiattaki fiziksel güçlerden yardım almak isteyen bir çok disiplini kabul edebilir. İhvan mucize, tılsım ve benzeri incelemeleri risalenin sonunda ayrı bir bölümde ele almışlardır. Bu bölümde tılsım ve büyünün, kozmosun farklı bölümlerindeki ruhsal (burada psişik anlamında kullanılmaktadır) varlıkların etkinlikleri (ef'al el-ruhaniyyin) nedeniyle meydana geldiğini belirtirler. (**Camiah,** II, 389-391). Bizim amacımız için, sadece göklerle yeryüzü arasında «açık bir trafiğin» varlığını ve bu nedenle de mucize, büyü ve diğerleri gibi, Aristotelyen ve modern rasyonalist ekollerde incelenmesi saçma veya «bir sistem»e oturtulması zor olarak nitelenen sorunların, evrende var olan olasılıklar içine rahatça yerleştirilebildiğini belirtmemiz yeterlidir.

52. «Allah'ın görevli meleklerinin işleri; alemın korunması, feleklerin yönetimi, gezegenlerin seyranı, hayvanların üremesi, bitkilerin yetişmesi ve madenlerin oluşumudur» R., II, 109.

54. R., II, 92; Duhem, **Le Systeme du monde**, s. 358. İhvan'ın sunduğu gibi niteliksel bilimlerde, renkler ikincil ve Galile'ninki gibi rastgele olmayan nesnel bir gerçekliğe sahiptir.

55. Risaleler bize minerallerin aşk ve nefret gibi duygularının insanlar tarafından bilinemeyeceğini hatırlatır. R., II, 94.

56. **Camiah,** I, 225. İhvan burada, metalürjiyi bir tek gebelik bilimi (obstetrics) olarak algılayan geleneği ve pratikte insanın dünyaya inişine kadar uzanan bir görüşü devam ettiriyor.

57. R., II, 135.

58. R., II, 130.

59. R., II, 130. Bak. R. Levy, **The Social Structure of Islam** (Cambridge University Press, 1957), s. 490. n. 1.

60. R., II, 134.

61. R., II, 132.

62. R., II, 157-158.

63. R., II, 164. Bu dünyada birinci kategori ikinciden, ikinci de üçüncüden sonra meydana gelmiştir.

64. R., II, 168-169.

65. «Tüm bu sebepler, illetler ve gayeleri, onları yaratan ve dilediği gibi şekillendiren Allah'tan başkası tarafından bilinmez.» **R.**, II, 162.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. «Tam» kelimesi ile şimdi kullanılan ve bölümlerinin toplamına eşit olan «tam sayı»yı kasdediyoruz.
2. **R.**, II, 168-169. İhvan burada da yaratıkların, sayıların doğasına uygun olarak meydana getirildiği Pisagoryen ilkeyi tekrarlıyor. «Pisagorcu filozofların sözünden kasıt, varolanları,n sayıların tabiatına göre vasıl olanlarıdır.» Bu korelasyonda «mükemmel» kelimesini, matematiksel bir tanıma indirgenemeyen sembolik bir anlamda kullanıyorlar. İsmailî kozmolojisinde 7, merkezî bir rol oynar (yedi imam ve yedi tarih dönemiolması nedeniyle). Zaid terimi, sayının bölenlerinin toplamı sayının kendisinden büyüktür demektir.
3. **R.**, II, 155-156.
4. **R.**, III, 236.
5. **Camiah**, I, 419: «İnsanın hayvan karşısında durumu ulvî alemin süflî alem karşısındaki durumu gibidir.»
6. Gazali, **Alchemy of Happines** (Kimya-yı Saadet) (Albany, N. Y. 18-73), ss. 33-39, İhvan gibi Gazali de vücudu, Evrenle karşılaştırır. «Bizim amacımız, size insanın büyük bir dünya olduğunu göstermek ve onun yürüme, uyuma ve dinlenme gibi işlevlerinde Allah'ın atadığı hizmetçilerin varlığını ve onların işlevlerini bir an bile durdurmadığını anlamanızı istiyoruz.» (A.g.e. s. 37). Buradan da İhvan'ın Tabiatı incelerken, hem büyük bir Sünnî ilahiyatçı, hem de Sufî olan Gazali'ye ne kadar yakın olduğunu anlıyoruz.
7. «Alem geniş ve büyüktür. İnsanın, kısa ya da uzun olsun, ömrü boyunca alemin deveranını müşahedeye gücü yetmez. Buna karşılık hikmet yoluyla bilir ki, kendisi büyük aleme nazaran bir küçük alem biçiminde yaratılmıştır ve büyük alemde her ne varsa küçük alemde de yer almaktadır.» **R.**, III, 9.

8. R., II, 353 ff.
9. R.,II, 142.
10. R., II, 118. «Cesetteki kalb (...) en faziletli organdır.»
11. R., II, 320. Onların bu düşünceleriyle hakim İslâmî düşünceye ne kadar yakın olduğunu göstermek için, hemen hemen aynı cümlelerle şöyle diyen Gazali'ye müracaat edebiliriz: «Ey Hikmet öğrencileri, bilin ki, kalbin kırallığı olan vücud, büyük bir şehre benzer.» (**Alchemy of Happiness**) s. 19). İhvan'ın Tabiatı inceleme anlayışı yerel bir «seçmeciliğin» (eklektisizm) incelenmesi değil, fakat daha ileriki yüz yıllarda kozmolojilerin şekillenmesinde rol oynayan bir etkinin incelenmesi idi.
12. R., II, 320-321.
13. R., II, 321-322.
14. R., III, 9-12.
15. R., III, 12-13. Bu ve buna benzer bir çok pasajın «şiirsel» niteliği, okuyucuya, ortaçağ döneminde sanatın bir bilim olarak kabul edilmesinin yanısıra (art sine scientia nihil), biliminde bir sanat olduğunu ve sanat gibi, eşyanın içsel gerçekliğini anlamak için dış görünüşleri bazen dikkate olmadığını hatırlatmaktadır.
16. R., III, 13-14.
17. R., II, 342 ff.
18. «Nefs, zatına ancak aklın nuruyla bakabilir. Nesnelerin gerçeğini de ancak akla yönelerek bilebilir.» R., II,351.
19. Bilgilerin tümü nefste bil-kuvve olarak vardır. Nefs zatı hakkında düşünüp kendini bildiğinde tüm bu bilgiler bil-fiil hale gelir.». R., II, 352.
20. R., II, 352 ff.
21. «Ey mutmain nefs! Sen Rabbinden razı, Rabbin senden razı olarak dön Rabbine.» Kur'an, 27-28; R., II, 118-119.

BEŞİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. El-Biruni isminin telaffuzu, onun Bairuni mi, Beruni mi yoksa Biruni mi olduğu konusunda çok şey yazıl-

mıştır. Bununla birlikte **Al-Biruni Commemaration** Volume (Kalküta 1951) de ve Ali Ekber Dekhoda'nın **Şerh-i hal-i nabigihih-i şehir-i İran... Biruni** (Tahran, 1324 [1945]) adlı eserinde öne sürülen görüşler dikkate alınırsa Biruni'yi seçmek en doğrusu olarak görünüyor. Aynı zamanda Arayça ön takı olan «el»i de kullandık çünkü İranlı olmasına rağmen çoğunlukla Arapça yazdı, kendisini el-Biruni olarak tanıttı ve İslâm tarihinin yüzyılları boyunca da o şekilde tanındı. İran'da sadece Biruni olarak söylenir.

2. El-Biruni'nin kaybolan felsefî eserleri için bak. Dabihallah Safa, «Berhi ez nazar hay-i felsefe-i Ebu Reyhan», **Indo-Iranica**, s. 6 (1952).
3. El-Biruni'nin biyografisi için bak. Dekhoda, **Şerh-i hali nabi ghih-i şehir-i İran...**, ss. 1-21, ve E.C. Sachau'nun, El-Biruni'nin **Fi tahkik ma li'l-hind** adlı eserinin çevirisine yazdığı önsöz. Daha sonra **Al beruni's India** (Londra: Kegan Paul, 1910) cilt. 1 adını almıştır. El-Biruni'yle ilgili yazılar çoğu geleneksel kaynakta da yer alır: **Tetimme Sivan el-hikmeh**, ss. 62-64 ve İbn Ebi Useybiye'nin **Uyun el-enba'ı** (Kahire, 1299 [1881]), II. 20-21; Nizami Arudi'nin **Çehar makalesi** (Tahran; 1334 [1955]), s.. 42-120; ve Hacı Halife'nin **Keşf ez-Zünunu**.
4. S.H. Baranî «el-Biruni's scientific achievements,» **Indo-Iranica**, s: 39 (1952).
5. El-Biruni'nin ölüm tarihi konusunda hala belirsizlik vardır. Baranî ve Dekhoda'nın yakın zamanda yaptıkları araştırmalar ölüm tarihinin büyük bir ihtimalle 442/1052 olduğunu göstermektedir.
6. Daha sonra **Camai Bahadur Hami** de kullanılacak olan **Lama'at** adlı optik üzerine bir eser de yazmıştır Baranî, el-Biruni's scientific a chievements», s. 39.
7. «El Birunî de bir çok İslâm bilgininin hayatında görmekte olduğumuz gibi oldukça çok yönlü incelemeler yapmış, tıb ve felsefe tahsil etmiş, fakat bu iki alanda, ondan bize bir eser intikal etmemiştir. El-Biruni, **Das Vorwort zur Drogenkunde der Beruni**, derleyen ve çev. M. Meyerhof (Berlin, 1932), s. 4.
8. Bak. A. Jeffrey, «Al-Biruni's contribution to compara-

tive religion,» **Al-Biruni Commemoration Volume**, pp. 126-160.

9. **Fi fihrist kitab Muhammed İbn Zekeriya el-Razi** (P. Kraus tarafından **Epitre de Beruni contenant le rèpertoise des ouvrages de Muhammed İbn Zekariya el-Razi** adıyla derlenmiştir. Paris, 1936) adlı risalesinde el-Razi'yi över ve büyük saygı duyor (s. 1), fakat Sırr el-esrarın çoğunu ve Razi'nin İslâmla, Maniheizmi karıştırmasını «anlamsız» olarak niteler (s. 4). Bak. Dh. Safa «Berhi ez nazarhay-i felsefe-i Ebu Reyhan.» **Indo-Iranice** s: 6 (1952).
10. Bak. Safa, a.g.e., ss. 6-7.
11. Ziyaûddin Ahmed, «Al-Biruni, his life and his Works» **Islamic Culture**, s: 348 (1931).
12. Çevirinin başlığı **Kitab batancal el-hindi fi'l-hilas min el-emsa**'dır. Kpr. 1589. Bak. Massignon «Al-Beruni et la vale ur internationale de la science arabe», **Al-Biruni Commemoration volume**, s. 218. Massignon tarafından bulunan bu metin, J. W. Haver tarafından incelenmiştir; bak. onun «Das neugefundene arabiche manuscript von al-Birunis über setzung des Patanjala: Ein Vorläu figer Bericht» **Orientalistiche Literatur**-zeitung (1930), ss. 33, 273-282. Metni, H. Ritterin **Le Livre du millénaire d'Avicenne**sinde (Tahran, 1955, I, 59-72) incelenen kitap sonunda «Al-Biruni's Übersetzung des Yoga Sutra des Potanjali» adıyla **Oriens**, 9: 165-200 (1956) da yayınlanmşıtır.
13. S. H. Baranî, «Avicenna and el-Birunî» **Avicenna** Commemoration Volume (Kalküta, 1956), s. 12.
14. El-Biruni'nin bibliyografik incelemesi için bak. D. J. Boilot, «L'ouvre d'al-Beruni. Essai bibliographigue,» «**Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire**, Mélanges, 2: 161-256 (1955).
15. M. Meyerhof, «Etudes de pharmacologie arabe tireées de manuscrits inédist,» Bulletin de I'Institut d'Egypte, 22: 144-145 (1939-40).
16. Fars nesrinin önemli tanınan, ünlü kitapları arasında Kitab-ı Tefhim'in meziyet ve özelliklerini taşıyan başka bir kitap bilmiyoruz. Bu kitap İslâm'dan sonra ilmî ve edebî Farsça'nın en muteber belgesidir. Riyazî

ilimler ve öz-Farsça terimler açısından da güvenilir bir kaynaktır. J. Homa'i. Giriş, s. (nun vav) **Kitab el-tefhim il aw'il sinaat el-tencim** (Tahran, 1316-18 [1937-39]).

17. **El-Kanun el-Mesudî**'nin metni yeni yayınlanmıştır ve henüz ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Beyrut'taki Amerikan Üniversitesinden Prof. E. S. Kennedy, el-Biruni'nin eserinde bulunan fakat Yunanlılar tarafından bilinmeyen, en azından kullanılmayan bir çok Babil'e ait astronomik fikirler olduğunu keşfetti.

    Bu eserin içeriği ve el-Biruni'nin astronomik ilkelerinin önemi konusunda bak. Baranî'nin yayınlanan **el-Kanun el-Mesudî**'ye yazdığı Giriş.

18. El-Biruni, **Resailul-Biruni, ontaining Four Tracts** (Haydar abad, 1948) ss. 160-180.
19. El-Biruni'nin etkinliği konusunda bak. **Kitab el-Tefhim**'in Farsça baskısına Homa'inin yazdığı önsöz.
20. İleriki yüzyıllarda, kafalardaki el-Biruni imajı için bak. Nizami 'Arudi, **Çehar makale** (Tahran, 1955), ss. 110 ff.
21. «... bu onun, yeryüzünde yaşayan herkes ve Hindular da Ceza ve Mükafatlarla karşı karşıyadırlar, yani hepsi bir tek dinî topluluktur, demesinden kaynaklanıyor.» (El-Biruni, **Al-beruni's India**, I, 295).
22. El-Biruni, **Das Vorwort zur Drogenkunde des Berunî.** Çev. M. Meyerhof, s. 14.
23. S. H. Baranî, «Kitabut 'tahdid,» **Islamic Culture**, 31: 177 (1957).
24. A.g.e., ss. 165-170.
25. «Bir şeyin zatındaki fazîlet, o şeyden edinilen arızî faydadan öte bir şeydir.» Baranî'nin «Kitabut-tahdid»de **Kitab el-tahdidin** metninin 10. sayfasında zikredilen kısım. s. 169.
26. El-Biruni, şu ayeti zikreder: «Onlar yerlerin ve göklerin yaratılışını düşünürler ve Rabbimiz sen bunları boşu boşuna yaratmadın derler.» Kur'an (II, 188), Barani (not. 25), s. 169.
27. Meyerhof, «Etudes de pharmacologie arabe...», s. 144.
28. El-Biruni, **Kitab el-cemahir....**, s. 215.

29. «Sufiyenin sözleri neredeyse kendileri arasında bile anlaşılmaz durumdadır; özellikle Hüseyin Bin Hallac'ın sözleri..» El-Biruni'nin **Ifrad el-Mekal**'inden, zikreden. S.H. Baranî, «İbn Sina and el-Biruni» **Avicenna Commemoration Volume,** s. 13. El-Biruni'nin Sufî terminolojisine yakınlığı Hindistan'da Sufî doktrinlerle, **Patanjali Yoga** ilkelerini karşılaştırmasından da anlaşılabilir. Bak., L. Massignon, **Essai sur les origines du lexgue technigue de la mystigue musulmane**, ss. 42 ff.

30. **Alberuni's India,** I, 29-30.

ALTINCI BÖLÜMÜN NOTLARI

1. «Nitekim ameller niyete göredir. Bir başkası için hayır, istenerek yapılan amel boşa çıkmaz. Zira Allah gönüllerde saklanan şeyleri en iyi bilendir» El-Biruni, **Des vorwort zur Drogenkude des Beruni**, çev. M. Meyerhof, Arapça metin, s. 17.
2. Burada metnin bir bölümünde hatalar vardır. Bu nedenle anlamı çıkarabilmek için çeviriyi değiştirdik.
3. «Zamanın başlangıcının alemin yaradılışına takaddüm etmiş olması akla uygundur.»
4. A. Z. Validi Togan, **Biruni's Picture of the World** (Kalküta, 1937-1938), ss. 53-54. Buradaki tercümeyi Togan tarafından yayınlanan Arapça metinden kendimiz yaptık (S. H. Nasr).
5. Togan, s. 55.
6. Burada «devirli (cyclic) derken, zamanın tekrar aynı noktaya gelip kendini tekrarladığını kastetmiyoruz. Nitekim Bak. Burckhardt, **clé spirituelle de l'Astrologie Musulmane,** Paris, 1950. s. 43. Devrelerle ilgili geleneksel fikir, zaman kıvrımlarının iki noktası arasında benzerlik olacak şekilde bir niteliksel zaman anlayışı ortaya koyar. Bu anlayış, hiç bir zaman birbirini tekrarlamaksızın dönüşleri birbirine benzeyen bir sarmal eğri (helix) ile sembolize edilebilir.
7. El-Biruni, **Temhid el-müstekar Li tahkik ma'na'l-memar, Resailul-Biruni** de. s. 38. Transitleri (gök cisim-

lerinin teleskop sahasından geçmesi) ve diğer astronomik ve astrolojik konuları inceleyen bu eser yakın zaman önce İngilizceye çevrilmiştir. Bak. **Al-Biruni on Transits**, çev. Muhammed Saffouri ve Adnan Ifram (Beyrut, 1959).

8. **Chronology of Ancient Nations**, çev. E. C. Sachau (Londra: W. H. Allen, 1879), s. 115. **Chronology...** den yepılan bütün aktarmalar E.C. Sachau'nun tercümesinden yapılmıştır.
9. **Chronology....**, s. 116.
10. **Kitab el-Cevahir....**, «Chapter on Pearls....», çev. F. Krenkow, **İslamic Culture** 15: 421 (1941).
11. El-Biruni'nin İbn Sina'ya sorduğu ikinci sorudan. Ali Ekber Dekhoda'nın **Şerh-i hâl-i nâbighih-i şehir-i İran...**'ından tercüme edilmiştir, ss. 35-36.. Bu sorular ve İbn Sina'nın cevapları bir çok geleneksel tarih kitaplarında bulunabilir. Özellikle bak. **Name-i Davişveran-ı naşir-î**, İran'da Kaçar döneminde yazılan biografi. (Tahran, 1296 1878), II, 585-604.
12. **Chronology of Ancient Nations**, s. 97.
13. **Chronology....** ss. 91-97.
14. **Alberini's India**, s. 152.
15. A.g.e., s. 152.

YEDİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. El-Biruni, **Chronology of Ancient Nations**, çev. E.C. Sachau, s. 93. Tabiatla ilgili Hindu anlayışı hakkında şöyle der: «Daha sonra **şarikara** dedikleri Tabiat gelir. Kelime, zorlama, gelişme ve kendini kabul ettirme fikirlerinden kaynaklanır, çünkü madde şekil alırken eşyanın yeni şekillere dönüşmesine neden olur ve bu gelişme yeni ve yabancı bir elemente dönüşmeyi içerir ve eski madde yeni gelişen madde içinde sindirilir. Burada Tabiat, sanki bu yabancı elementlere değiştirirken zorlayıcı bir kuvvet uyguluyor gibidir. (Alberuni's India, I, 41). Alberuni's India'dan bu bölümde ve diğer bölümlerde yapılacak olan alıntılar E.C.

Sachau'nun çevirisinden alınacaktır. (bak. 5. bölüm, n. 3).

2. **Alberuni's India**, I, 41.
3. **Kitab el-Cemahir...**, s. 3.
4. **Chronology of Ancient Nations**, s. 252.
5. **Alberuni's India, I, 170.**
6. **Kitab el-Cemahir...**, **s. 3** «Onun işinde ne israf ne de kısıntı vardır.»
7. **Alberuni's India, I, 400-401.**
8. **Chronology of Ancient Nations**, s. 235.
9. **A.g.e.**, ss. 92-93.
10. **A.g.e.**, ss. 294-295.
11. **Alberuni's India**, I, 196 ff. Çin'den Avrupa'ya kadar bitkiler, madenler ve diğerlerinin tanımlanması hakkında bak. A. Z. Velidi Togan, **Al-Birunis Picture of the World.**
12. **Chronology of Ancient Nations**, s. 254.
15. İbn Sina'ya fizik bilimleriyle ilgili sorduğu sekizinci soru. Dehkhoda, s. 58.
16. **Chronology of Ancient Nations**, s. 240. El-Biruni **Kitab el-Cemahir** de incelenen oluşumu ile ilgili şunları söyler: «Bize bildirildiğine göre ve kimya ustalarının söylediğine göre bu istenilen bir durumdur. Fakat buna deney dışında bir delil ve rehber yoktur.» (F. Krenkow, çev. «Chapter on Pearls....», Islamic Culture [1941], s. 39).
17. **Alberuni's India**, I, 160.
18. **Alberuni's India.**
19. **Chronology of Ancient Nations**, s. 294.
20. A.g.e., ss. 294-295.
21. El-Biruni, **Elements of Astrology**, s. 20. Bu ve ileriki bölümlerde el-Biruni'nin **Elements of Astrologysinden** yapılan alıntılar R. Ramsay Wringht'in çevirisinden yapılmıştı. (Londra: Luzac and co., 1934).
22. Bak. S. H. Haranî, «Müslim researches in geodesy,» ve J. H. Kramers, «Al-Biruni's determination of geographical Longtitude by measuring the distances, «El-Biruni Commemoration Volume'da. Burada şehirlerarası uzaklığın ölçülmesinde küresel trigonometrenin uygulanması konu edilmektedir. **Resail ul-Biruni**

yayınlanan **Ifrad el-mekal fî emr el-delal** adlı 28. bölümde, el-Biruni iki yer arasındaki uzaklıkları ve dağların yüksekliklerini bulmak için gölgelerin ölçümü hakkında geometrik bir teknik uygular.

23. Bu işlem şu şekilde matematiksel olarak olarak sunulabilir: a=ufuk açıcı h= dağın yüksekliği ise (hx cos.a)/(1-Cos.a) R, R= Yerin yarıçapı. Carrade vaux, **Les Penseurs de l'Islam**, II, 30. C. Nallino, **İlm el-felek** tarikhudü ind el-arab fil-kurun el-vusta (Roma, 1911), ss. 290-292.

24. Bak. Barani, «Muslim researches in geodesy», s. 33.

25. Bu bölüm Barani'nin «Muslim researches in geodeys»-inde İngilizceye tercüme edilmiş ve açıklanmıştır. ss. 35-41.

26. J. J. Clement-mullet, «Pesanteur specifigue de diverses subs tances minerales, procede pour I'obtenir d'apres Aboul-Raihan Al-Birouny,» **Journal Asiatigue**, 11: 384 (1858).

27. Bak. A.g.e., ss. 389-399. Aynı zamanda bak. E. Wiedermann, Beiträge zur Geschich'te der Natur wissenchaften. Sitzungs berichten der physikalisch medizinischen Sozität in erlangen, VIII (1929-1921) 163-166; XXXI (1920-1921), 31-34.

SEKİZİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. El-Biruni'nin astronomik doktrinleriyle ilgili birçok çalışma bu yüzyılın başında Nallino, Schoy ve Wiedemann tarafından yapılmıştır. (Bak. George Sarton, Introduction to the**History of Science**, I, 108-109). Son yıllarda Avrupa dillerinde birkaç eser daha ilâve edilmiştir. Bak. M. Lesley, «Biruni on rising times and daylinght length», **Centaurus**, 5: 121-141 (1959); E. S. Kennedy ve A. Muruwwa, «Biruni on the solar equation, » **Journal of Near Eastern Studies**, 17: 112-121 (1958); ve S. H. Barani'nin **el-Kanun el-Mes'udi**'nin yeni baskısına yazdığı önsöz.

2. El-Biruni, **Chronology of Ancient Nations**, 188.

3. «Alem bütünüyle dairevî şekildedir.» El-Biruni, **el-Kanun el-Mes'udi**, I, 21. «Güneş gezegenlerin tam ortasıdır, Satürn ve Ay gezegenlerin iki uç noktası veya sabit yıldızlar ise gezegenlerin üstündedirler.» (**Alberuni's India**, II, 66). Bak. **Elements of Astrology**, Çev. R. Ramsay Wright, ss. 43 ff. Bu eser bundan sonra EA olarak anılacaktır.
4. **Chronology of Anciest Nations**, s. 248.
5. EA, 5. 43.
6. **Alberuni; India**, I, 225.
7. **Alberuni's India**, s. 226. Aynı zamanda bak. EA, ss. 43 ff.
8. EA, ss. 43 ff; **Alberuni's India**, I, 223.
9. EA, s. 115
10. EA, s. 116
11. EA, s. 117
12. EA, s. 118.
13. Bak. **Alberuni's India**, I, 276 ff, burada El-Biruni, Brahmagupta ve diğerlerinin dünyanın dönmesi konusundaki görüşlerini açıklar. **El-Kanun el-Mes'udi**'de, I, 49, el-Biruni meşhur Hindu astronomu Aryabhata'nın talebelerinin ilk hareketi doğudan batıya oradan da dünyaya, ikinci hareketi de batıdan doğuya oradan da sabit yıldızlara atfettiğini belirtir.
14. Denkhoda, **Şerh-i hal-i nabighih-i Şehir-i İran**... s. 12; Barani; «Al-Biruni's Scientific achievements, **Indo-Iranica** 5:57 (1952). Aynı zamanda bak. A. Z. Velidi Togan, «el-Biruni ve harekati 'arz», **İslâm Tetkikleri** Enstitüsü Dergisi 1:90-94 (1953).
15. Bu eser ne yazık ki kaybolmuştur, veya en azından henüz hiçbir kütüphanede izine rastlanmamıştır.
16. **Alberuni's India**, I, s. 277. Bak. C. A. Nallino, **Ilm el-falak**.... (Roma, 1911) s. 250.
17. El-Biruni, **el-Kanun el-Mes'udi**, I, 59 ff; aynı zamanda bak. S. Pines «La Théorie de La rotation de terre, **Journal, Asiatique**, 244: 305 (1957).
18. EA, s. 61.
19. EA, s. 88.
20. EA, s. 92.
21. EA, s. 92 (Astrolojik sembollerin karşılıkları için bak. Ek-1).

22. EA, s. 101.
23. EA, s. 100-101. El-Biruni yer ekseninin, boylamın aksine, zaman boyunca sabit kalmayan coğrafi enlemde veya «enlemin rotasyonunda» bir miktar değişikliğe sebeb olduğunu farketti. **Kitab tahdid nihayet el-emakin**'in 33. sayfasından. Zikreden Barani, «Kitabuttahdid», s. 171.
24. EA, s. 67, 68.
25. EA, s. 65.
26. EA, ss. 45-46.
27. EA, ss. 119-120.
28. Velidi Togan, **Biruni's Picture of the World**, ss. 57-58.
29. «Aynı şekilde denizler karaya, karalar denize dönüşür. İnsanın yaradılışından önce alemde bilinmeyen değişmeler vardı, insandan sonra da bu sürmektedir. Geriye doğru gidildikçe bu değişmelerle ilgili kayıtlar kesintiye uğramaktadır.» Togan, ss. 55-56.
30. **Kitab tahdid nihayetel-emakin** s. 24. Çev. F. Krenkow: «Béruni and the M.S. Sultan Fatih No. 3386, «**Al-Biruni Commemoration Volume**, s. 199.
31. **Alberuni's India**, s. I, 198.
32. A.g.e., I, 378-379.
33. EA, s. 138.
34. EA, ss. 142-147. El-Biruni her kuşakta yer alan şehirleri ayrıntıyla inceler ve onlar üstündeki astrolojik etkilerini tartışır.
35. El-Biruni bu yaşanabilen çeyrek küreye **rub' me'mure** adını verir (EA, s. 121).
36. **Alberuni's India**, I, 196.
37. Dehkhoda, **ehr-i hal-i nabighih-i şehir-i İran**......, s. 54.
38. **Alberuni's India**, I, 266. Simetri sorunuyla ilgili olarak Hinduların Vadavamukha adını verdikleri Güney yarım küredeki adayı yok kabul etmesi ilgi çekicidir. Bu ve gerek India'da gerekse **Chronology of Ancient Nations**'daki diğer pasajlarda el-Biruni Asya kara kütlesine karşıt gelen ve yerin boylamsal simetrisini sağlayan başka bir kıtanın —Amerika— varlığına işâret eder.
39. Velidi Togan, **Biruni's Picture of the World**, s. 61. Aynı zamanda George Sarton'un bu kitap için **Isis** 34:31

(1943-1944)'de yazdığı incelemeye bak. İslâm coğrafi terimlerinin tam anlamlarıyla açıklaması için bak. **Hudud el-alem, The Regions of the World,** çev. ve açıklayan V. Minorsky (Oxford, 1931).

Bir merkez iklimi, çevreleyen altı bölgeye ayırma İslâm öncesi İranlıların dünyayı bölgelere ayırmalarına şaşırtıcı derecede benzemektedir ve ondan etkilenmiş olmalıdır, bak. E. Herzfeld, **Zoroaster and His World** (Princeton, 1947), II, 680; ve F. Justi, **Handbucy der Zendsprach** (Leipzig, 1864), s. 81.

40. El-Biruni, «**Kitab el-cemahir**..., s. 80. El-Biruni'nin insanın bugünkü durumuna erişmek için son «hicret ettiği» hayvanın maymun olduğu fıkri üzerinde özellikle durması ilginçtir. Bazıları bu pasajın modern evrim teorisini yansıttığını savunurlar. Bizim için o varlık zincirinde bir mertebeyi gösterir, çünkü el-Biruni sık sık tabiatın türleri koruma işlevinden söz eder. Bu bağlamda bak. J. Z. Wiczynsk, «On the presumed Darwisism of Alberuni eight hundred years before Darwin, «**Isis,** 50: 459-466 (Aralık, 1957).

41. J. J. Cléement - Mullet, «Pesan teur specifique de diverses Substances minerales, procede pour l'obtenir d'apres Abou'l Raihan Albirony.» **Journal Asiqtique,** 2:391-392 (1858).

42. M. Eliqde, **Forgenors et alchimistes,** Önsöz ve 5. Bölüm.

43. El-Biruni, **Kitab el-Cemahir**... s. 10, «Altın ve gümüşü yığınlar ve Allah yolunda harcamayanlar, (Ey Muhammed) onları elim bir azab ile müjdele». (Kur'an, IX, 34).

El-Biruni insanın diğer varlık âlemlerini sömürmeye hakkı olmadığını ve onları ancak Allah'ın kanunları çerçevesinde ve onun yolunda kullanmaya hakkı olduğunu vurgulamak için yukarıdaki âyeti zikreder.

44. A. Yusuf Ali, «A-Biruni's India,» **Islamic Culture,** I, 481 (1927).

45. M. J. Haschmi, **Die quellen des Steinbuches** des Bérûnî (Bonn, 1935), s. 17.

46. «Aldo Mieli, kimya tarihi adlı eserinde Biruni'nin kim-

ya eleştirisine yer vermiş ve Biruni'yi övmüştür. Mieli, Birunî'nin kimya biliminin simya uygulamalarıyla amacından saptırılmasına karşı çıkışından sitayişle söz etmektedir. Bak. A. Mieli, **Pagine di Storia della chimica** (Roma, 1922), ss. 124-125, Bak. A.g.e., ss. 231-233.

47. **Alberuni's India,** I, 187.
48. **Chronology of Ancient Nations,** s. 2.
49. Al-Biruni, **Kitab el-Vemahir...** s. 6-7.
50. Kitab el-Cemahir... s. 4.
51. A.g.e., s. 5. «Basar, yaratıklardaki hikmeti müşahede edip düşünmek ve bunlardan da yaratıcıyı istidlâl etmektedir.»

    Bu iddiaya delil olarak el-Biruni aşağıdaki âyeti verir: «O'nun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini hem afak'ta hem de kendi nefislerinde göstereceğiz.» (Kur'an XLI, 53).

DOKUZUNCU BÖLÜMÜN NOTLARI

1. Yıldızlardan bir kişinin zayiçesini okumakla ilgilenen genethliac astroloji ile, bütün kurumlar, toplum veya yöneticiyle ve kozmosun insan çevresi ile ilişkisini inceleyen **Jjudical** (hüküm veren) astroloji arasındaki ayırıma dikkat edilmelidir. Bak. O. Neugebauer, «The history of ancient astronomy: problems and methods,» **Astronomical Society of the Pacific,** 58: 39 (1946). El-Biruni iki tür astrolojiyi de biliyordu ve yaşamı boyunca ikisini de kullandı. Bu incelemede biz **jidical** ve **genethliac** astrolojinin uygulamada kullanılışına girmeden astrolojinin ilkelerini göstermek istiyoruz.
2. «Astroloji (ilm-i nücum) Ortaçağda Hristiyan ve İslâm uygarlığında yayıldığı ve bazı Arap ülkelerinde hâlâ sürdüğü şekliyle, İskenderiye Hermesçiliğinden kaynaklanır. Özünde ne İslâmîdir, ne de Hristiyanlığa dayanır. Esasen bireyi Yaratıcısı'nın karşısında sorumlu bilen ve bu ilişkiyi, bazı aracı varlıklar kabul edilmesi dolayısı ile Tevhidi gölgeleyici olan her şeyden kaçınan Tektanrıcı dinlerin bakışaçısı astroloji-

nin bir yer bulabilmesi düşünülemezdi. Astroloji Hermesçi düşünce dolayısıyla Hristiyan ve Müslüman irfanî ve batınî görüşünden bir yer bulabildiyse, çok ilkel bir simgeciliğin bazı görünümlerini sürdürdüğü içindir...» T. Burckhart, **Clé spritueIle de I'astroloqie musulmane,** ss. 5-6.

3. **Clé spiritielle...** ss. 14 ff.
4. El-Biruni, **Elements of Astrology** (EA), s. 225.
5. Burckhart, **Clé Spirituelle...**, s. 17.
6. EA, s. 227.
7. EA, ss. 209-210.
8. EA, s. 215.
9. EA, s. 215.
10. EA, ss. 230-231.
11. EA, ss. 210-211.
12. EA, s. 216.
13. A.g.e.
14. «Desmodes de I'Intelket dans sa manifestation macrocomsique, modes qui re'alisent ou mesurent les posbiilités contenues dans la shpére indéfinic.» Burchardt, **Clé spritueIle...**, s. 25.
15. A.g.e., s. 23. Gezegenlerin sayısı: 7: 3+4; Burçların sayısı olan 12 de 3 ve 4'ün çarpımıdır. Buradan sembolik olarak gezegenlerle burçların aynı arkitiplerden oluşturulduğu anlaşılır.
16. EA, s. 231.
17. Burckhardt, **Cléspirituelle....** s. 11.
18. EA, s. 234.
19. EA, ss. 240-255.
20. EA, s. 236.
21. Babil çivi yazmalarında her gezegen şeref (rexaltation) ve **hubut'u** (dejection) için tam bir burç verilir. Örneğin Güneş'in **Şeref**'i koç burcundadır, **hubut'u** ise karşıt olan terazidedir. Mısır papirüslerinde, Pliny'nin **Naturalis Historia**'sında ve birçok İslâm metinlerinde **şeref** ve **hubut** yerleri burçlar yerine sınırlanmışlardır. Bak. W. Hartner, «The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and İslamic iconographies, «**Ars Islamica,** 5: 117 (1938).
22. EA, s. 257.

23. EA, s. 234. Ay'ın konaklarındaki sembolizm için bak. W. Hartner, «The Pseudo planetary nodes...» ss. 113-154
24. EA, s. 258.
25. Bak. **Burckhardt, Clé Spirituelle de l'Astrologie Musulmane,** s. 28.
26. Bak. **Clé Spirituelle..** s. 27.
27. **Chronology, of Ancient Nations,** s. 163.
28. EA, s. 89. Ay'ın insan ve diğer yaratıklar üzerindeki etkisi ile ilgili olarak bak. **Alberini's India,** I, 346-347. Enva'ın anlamı ve İslâm meteoroloji ve astrolojisinde kullanımı için bak. İbn Kuteybe. **Kitab el-enva'** (Haydarabad, 1956).
29. Barani, «Al-Biruni's sciestific achievemests,» **Indo-**Iranica, 5: 46 (1952).
30. EA, s. 210.
31. EA, ss. 317-319.

ONUNCU BÖLÜMÜN NOTLARI

1. A. A. Dehkhodâ **Şerh-i hal-i nabighih-i şehir-i İran...** ss. 2964.
2. S. H. Barani «el-Biruni's scientific achievements», **Indo-Iranica,** s. 41 (1952). El-Biruni burada peygamberler ve azizlerin sözleri gibi kutsal yazıtların nihaî planda ilahî bir kökenlerinin olduğunu ve bunun, akla dayanan ve Aristoculuğun en iyi durumda bile, beşeri alanı aşamayan beşeri bilgiden çok farklı olduğunu söyler.
3. Dehkhoda, ss. 58-59 (Dehkhoda'dan yapılan tercümeler kendimizindir).
4. **Hakim** kelimesi (çoğulu **hukemâ**) arapça ve farsçada iki farklı anlamda kulanılır: Birincisi gerçeğe rasyonellikle varmaya çalışan Yunan felsefesinin izinde olanlara tekabül eder. İkinci anlam ise hikmet, bilgelik ve **scientiadan** çok **sapientiayı** anlatan ve kökeni ilahi olan bir bilgi (marifet) ye tekabül eder. **Hakim**'e en uygun karşılık daha öncede belirttiğimiz gibi son yıllarda bazı düzme-ruhçuların verdiği anlamdan

uzak kaldığı uzak ölçüde «teosof» terimidir.

5. Dehkhoda, ss. 40-41.
6. Dehkhode, s. 29.
7. Dehkhoda, s. 58.
8. Dehkhoda, s. 30.
9. Dehkhoda, ss. 44-45 (italikler bize aittir).
10. İslâm'da atomist doktrinler ve özellikle el-Razinin görüşleri için bak. S. Pines, **Beitrâge zur İslamischen Atomenlehre** (Berlin, 1936), ss. 34-93.
11. Zenon'un öne sürdüğü fikirler burada özellikle tekrarlanmıştır.
12. Dehkhoda, s. 39.
13. Dehkhoda, ss. 59-60.
14. Dehkhoda, s. 50.
15. Dehkhoda, ss. 61-62.
16. **Chronology of Ancient Nations**, s. 253.
17. **Alberuni's India**, II, 246.

ONBİRİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. İbn Sina'nın yaşamı ile ilgili en güvenilir eser, 403/1012'de onunla karşılaşan ve ölümüne kadar onunla beraber kalan ve **Danişname-i alai'nin** parçalarını tamamlayan öğrencisi Abd el-Vahid Ebu Ubeyd el-Cüzcani'nindir. Bak. A. U. Cüzcani **Sergüzeşt-i İbn-i Sina**, çev. Said Naficy (Tahran, 1331/1952/).

   Cüzcani'nin eserine dayanarak hazırlanan, İbn Sina'nın yaşamı ve eserleriyle ilgili başka kaynaklar da vardır: İbn Ebi Usaybiye, **Uyun el-Enba' fi tabakat el-etibba**, II, 2-20; Zahireddin el-Beyhaki, **Tetimme sivan el-hikme**, ss. 38-62; İbn el-Kıfti **Ahbar el-hükema**, ss. 268-273; Şemseddin Muhammed el-Şehrezuri, **Tarih el-hükema**, çev. Ziyaeddin Durri (Tahran, 1316/1937/), ss. 126-137; İbn Hallikân **Vefeyan el-a'yan** (Kahire, 1310 /1892/), ss. 152-154; Nizami Aruzi, **Çehar Makâle**, ss. 150, ff; Muhammed Hunsari, **Ravzat el-cennât** (Tahran, 1306/1888) ss. 241-246, ve diğer geleneksel kaynaklar.

İbn Sina'nın yaşamına değinen çağdaş eserler için bak. Celal Homai, «İbn Sina» **Mihr**, 5, 25-32, 147-154, 249-257 (1316/1937/), Seyyid Sadik Gevhirîn, **Hüccet el-hakk Ebu Ali Sina** (Tahran, 1331/1952/), Said Naficy, **Avicenna** (Tahran, 1333/1954/), **Avicenna Commemoration Volume** (Kalküta, 1956), ss. 29-45 ve önsöz bölümü, G. M. Wickens, ed. **Avicenna: Philosopher and Scientist** (Londra, 1952), I. bölüm, Y.A. el-Kâşi, **Aparçu sur la biographie d'Avicenne**, ed. Fu'ad el-Ehvâni (Kahire, 1952); ve S. M. Afhan, **Avicenna, His Life and Works** (Londra, 1958), II. Bölüm.

2. J. Homâ'î «İbn Sina», **Mihr**, 5:32 (1937).
3. Arapça **Kanun** kelimesi Yunanca bir takım ilkeler anlamına gelen (müzik notalarının Pisagoryen ayrımından kaynaklanan) **kanôn** kelimesinden gelir ve genellikle tercüme edildiği gibi ansiklopedi anlamına gelmez.
4. Ve onun alay ederek şu mısrayı oluşturduğu söylenir:

   Görüyorsun (hapse) girişim kesin,
   Tüm şüphe, çıkışımla ilgili.

   İbn Ebi Useybia **«Uyun el-enba»** II, 6.
5. İbn Sina ile ilgili en anlaşılır bibliyografi Yahya Mehdevî tarafından hazırlanmıştır: **Bibliographie d'Ibn Sinâ** (Tahran, 1954); bunun yanısıra bak. G.C. Anawati, **Essai de bibliographie viennienne** (Kahire 1950), ve O. Ergin **İbni Sina Bibliyografisi** (İstanbul, 1956).

   İbn Sina hakkında yazılan Almanca kitaplar ve makaleler için bak. O, Spies «Der deutcshe Beitrag Zur Erforschung Avicennas,» **Avicenna Commemoration Volume,** ss. 93-103.

   Y. Mehdevi'nin **Bibliographie...** si İbn Sina hakkında, arapça ve farsça ve birçok Avrupa dillerinde yazılmış kitap ve makalelerin bir listesini de verir (bak. ss. 401 ff); ve S. Naficy, **Bibliographie des principaux européens sur Avicenne** (Tahran, 1953).
6. İbn Sina Kur'an tefsirlerinde, el1Farabi'nin din ve felsefeyi veya iman ve aklı (reason) barıştırmak için yaptığı çabaları devam ettirir. Bu çabalar daha sonraki yüzyıllarda birçok bilge tarafından da devam ettirilmiştir. Örneğin, Aleppo'lu Suhreverdi diye tanı-

nan Şeyh-el-İşrak Sihabeddin el-Suhreverdi, Ali İbn Tarkah İsfahani, Mir Damad ve Molla Sadra diye bilinen Sadreddin Şirazi. Bak. S. H. Nasr'ın Molla Sadra ve İsfahan ekolü ile ilgili yazıları, **History of Muslim Philosophy**, cilt 2, ed. M.M. Sharif (Viesbaden, 1964).

7. Barani, «İbn Sina and Alberuni» **Avicenna Commemoration Volume**, s. 7.
8. L. Massignon, «La Philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique, «**Mémorial Avicenne** (Kahire, 1952), IV, 4.
9. H. Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, ss. 242 ff. Bu kitaptan yapılan bütün İngilizce alıntılar. W. B. Trask'ın çevirisinden alınmıştır. (Pan theon Books, New Yor, 1960).
10. Burada **işraki** kelimesini «aydınlanmacı» anlamında **kulanmıyoruz.** Bu kelimeyi teknik anlamıyla Şeyh el-İşrak Sihab ed-din el-Suhreverdi taraftarlarının ekolünü anlatmak için kullanıyoruz. Bu ekolün ileri gelenleri, İbn Tarkah, İbn Ebu Cumhur, Seyyid Haydar Amuli ve Sadreddin Şirazi gibi yüksek makamlardaki sufilerden oluşur. Buna rağmen bu özel hikmet şeklini, İslâm'da **el-bereket el-Muhammediye**'ye ve O'ndan kaynaklanan **silsileye** dayanan ruhî tecrübeyi uygulamaksızın, sadece teorik olarak inceleyenler de vardır.
11. Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, s. 278.
12. Çev. Barani, «İbn Sina and Alberuni», **Avicenna Commeration Volume**, s. 8.
13. Şüphesiz **Şifa** şimdiye kadar bir insan tarafından hazırlanmış en büyük bilgi ansiklopedisidir. Bugüne dek, Hoca Nasreddin Tusi'nin **Şerh el-İşarat Manzume**'si ile birlikte hikmet üzerine yazılmış en önemli eserlerden biri olarak kalmaya devam etmiştir. **Şifa**, İran'da sürekli bir geleneğin İbn Sina'dan günümüze dek canlı kalmasını sağlamıştır. Bak. S. H. Nasr'ın **History of Muslim Philosophy**'de Hacı Molla Hadi Sebzivâri ile ilgili yazısı.
14. Örneğin, Allah'ın varlığını ispatlamak için fiziksel delilleri kabul eden İbn Rüşd ve Yunanlıların tersine

İbn Sina sadece metafizik ispatların geçerli olduğuna inanır. «İbn Sina, Yunan filozoflarından farklı olarak, yahudî geleneğinin en bilinçli tutumunu temsil etmektedir. İbn Sina'nın Tanrı'sı evrende ilk Varlık değil, evrenin varlığına nisbetle İlk'tir. Evren'in varlığından öncedir ve sonuç olarak Evrenin dışındadır.» E. Gilson, **L'Esprit de la phisophie médiévale** (Paris, 1932). s. 83.

15. «Il trouve les matêriaux préparés et déjâ, un certain travail d'adaptation a l'Islam était commencé. Mais c'est lui qui fut le premier des scholastiques au sens exact du terme.» A.M. Goichon, **Introduction a Avicenne** (Paris, 1933), Giriş, S. XVII.

16. İbn Sina'nın İslâm akidesiyle olan ilişkisi hakkında bak. L. Gardet, «quelques aspectes de la pensé avicennicme dans sces rapports avec l'orthodoxie musulmane,» **La Revue Thomiste**, 45: 537-575 (1939).

    Ne yazık ki bu ve buna benzer makalelerde İbn Sina'nın akidesi, fıkıhçı ve kelamcıların zahiri doktrinleri tarafından yargılanmakta; evrensel anlamıyla akidenin nihai kriteri olan marifetle ilgili (gnostic) doktrinleri ve İbn Sina ekolünün gelecekteki yuvası olacak olan şii entellektüel çevre, gözönünde bulundurulmamaktadır.

17. Louis Gardet'ye göre İbn Sina Aristoteles'in görüşlerinden ve Yeni-Eflatuncu görüşlerden etkilenmekle beraber fikirlerini Kur'an-ı Kerim ile de uzlaştırma çabası içindeydi. Bak. L. Gardet, **La Penséereligiuese** d'Avicenne (İbn Sina) (Paris, 1951), s. 202.

18. «İbn Sina'nın; Yunan **felsefesi** ile, sâmi **hikmeti** arasında bir uzlaşma ve uyum sağladığı kanaatinde olduğunu düşünsek yeridir. **Mémorial Avicenne**, IV, 1.

19. İbn Sina felsefesi hakkında Fransız bilgini P. Duhem şöyle der: «Titiz uyum ve tutarlılığıyla Yunan dehasının hayranlık verici ürünü olan Aristoteles felsefesinden geri kalmamaktadır». P. Duhem, **Le Systéme du monde**, IV, 495.

20. Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, ss. 101 ff.

21. H. Corbin «Le Récit D'İnitiation et l'hermetisme en Iran, «Erqnos Jahrbuch, 17: 159. (1949).

22. Yukarıda değindiğimiz gibi, kendisinin, İbn Tufeyl'in, ve birçok Müslüman yazarın belirttiği gibi **Hayy İbn Yekzan**'da bu adla bir eser yazmıştır. Şu anda bu adla İbn Sina'ya isnad edilen üç nüsha vardır, birisi İbrani harfleriyle yazılmış olan Oxford (Pocock 181) Bodleian'da, ikincisi İstanbul'da Nuruosmaniye'de (no. 489475) ve üçüncüsü İstanbul Ayasofya'da (no. 2403). Bu eserin İbn Sina ve İbn Tufeyl'in bahsettiği risalenin bölümü olduğu kesin değildir. Bu, Tabiat felsefesi ile ilgilidir ve **Şifa'nın** tabiat felsefesinin bir özeti niteliğindedir. Bak. Meḥdevî, **Bibliographie...** s. 270.

«Oryantal» ve «aydınlanmacı» (işraki) felsefeden ilk bahseden Müslüman yazar Ebu Hayyan el-Tevhidi'-dir. **(Fi kemal el nev'el insani).** Bak. L. Massignon, «Contribution de la France a la commémoration d'Avicenne.» **Milleneaire d'Avicenne, Congrée de Bağdad**, (Kahire, 1952), s. 80.

23. A. Nallino, «Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna, «**Rivista degli studi orientali**, 10: 367-433 (1925).

24. Bu ikili anlamı latin harfleriyle aktaramadığımız için (e) yi parantez içine alıp kelimeyi **m(e)şrikıye** diye yazmayı tercih ediyoruz.

25. İngilizce ve Fransızca'da da «Orient» kelimesi aynı sembolizmi gösterir.

26. İbn Sina, **Mantık el-m(e)şrıkiyin (Kahire, 1328)** (1910), ss. 2-4 **Danişname-i 'al'â'**sinde Müslümanlar arasında ilk defa İbn Sina kitabına metafizikle (ilahiyat) başlar ve tabiat felsefesi ile devam eder. Bunun tersine Aristo ve Ebu'l-Bereket el-Bağdadi **(Kitab el-muteber'inde)** ile Fahreddin el-Razi **(Mebahis el-Meşrikiye'sinde)** gibi Müslüman yazarlar tabiat felsefesi ile başlayıp metafizik ile devam ederler. Daha sonraki Safevi ve Kaçar yazarlar, Sadreddin Şirazî, Molla Muhsin Feyz ve Hacı Molla Sebzivari gibi yazarlar da **Danişname**'nin başlama şekline uymuşlardır.

27. Leon Gauthier, «hikmet-i meşrikiyye»nin; Aristote-

les'in «akl-ı faal» öğretisi ile mezcedilmiş tasavvuf olduğunu, Doğu'nun mistik eğiliminin daha önce İskenderiye Peripatetik Okulu'na girdiğini ve Şimdi de ikinci kez olarak İbn Sina felsefesinde Aristoteles düşüncesi ile karışmış bir şekilde kendisini gösterdiğini söylemektedir.» Bak. **Introduction a'l'etude de la philosophie Musulmane** (Paris, 1900), ss. 52-53.

28. «Kıyası her zaman için akıl yürütme biçimi olarak kullanmakta, fakat bu kıyasta ampirik illet'i orta-terim olarak kabul etmektedir. Oysa Aristoteles burada yalnızca metafizik illeti kabul ederdi.» A. M. Goichon, «L' Unité de la persée aricennienne,» **Archives Internationeles, d' Histoire des Sciences,** no. 20-21 (1952). s. 300.
29. Gardet, **La Persée religiuse d'Avicenne,** s. 26.
30. Gardet, **La Pensé religieuse d'Avicenne,** s. 27.
31. L. Gardet, «Avicenne et le probléme de sa 'philosophie orientale», **La Revue du Caire** 27: 21 (1951).
32. Gardet, **La Pensée religiuse d'Avicenne,** s. 27.
33. L. Massignon, «Avicenne et Les influences orientales» **La Revue du CaCire,** 27:12 (1951).
34. A. Badowi, **Aristu ind el-arab** (Kahire, 1947), I, 121 ff.
35. S. Pines, «La Philosophie 'orientale d'Avicenne et sa polemique contre les Bağdadi-ens.» **Archives d'Histoire Doctirnqle et Littéraite du Moyen Age.,** s. 27: 5-37 (1952).
36. Kasım Gani, **İbn-i Sina** (Tahran, 1313/1936), ss. 45-46.
37. Zabihallah Safa, «el-Hikmet el-m(e)şrikiye», Mihr, 8.36 (1331/1952).
38. **Avicenna and the Visionary Recital,** s. 6. bak. a.g.e., ss. 271-278, ve Suhreverdi, **Opera Mutephysica** et Mystica, ed. H. Corbin (İstanbul, 1945), I, XXXVII-1 XII.
39. **Tasavvuf'un** anlamı için bak. Ebu Bekr Siraceddin, «**The Origins** of Sufism», Islamic quarterly, 3:53-64 (1950): R. Guénon, «L'Esoterisme islamique», **İslam** et **l'occident** (Paris, 1947), s. 153-159, ve TI. Burckhardt, **Introduction to Sufi Doctrine,** çev. D.M. Matheson (Lahore, 1959).
40. Introduction a Avicenne, s. XXIV ve Giriş bölümü. Yazar **Mantık el-m(e)şrikiyîn** gibi tasavvufi bir esere,

tasavvufun tam aksi bir konu olan mantıkla (logic) başlamanın çok garip olduğunu belirtir. Halbuki mantık kelimesinin **logic** anlamından başka **ntk** kökünden gelen ve her şeyin kaynaklandığı ilahî kelâm'a bağlanan konuşma anlamı da vardır. Faridüddin el-Attar'ın **Mantık el-Tayr** adlı kitabı (genellikle **Kuşların Konferansı** diye tercüme edilir) en seçkin sufi yazılarındandır ve mantık kelimesini logic anlamında değil sembolik anlamıyla kullanır. O halde **Mantık el-m(e)şrikiyin** başlığı eseri rasyonalist bir alana sürüklemez. Bundan başka Suhreverdi, Molla Sadra gibi birçok arif de eserlerini mantıkla başlayıp, sufi metafizik ile bitirirler.

41. J. Houben, s. J., «Avicenna and mysticism», **Indo-Iranica**, 6:15 (1953).

42. L. Gardet, «L'Experience mystique selon Avicenne, **La Revue du Caire**, 27:64 (1951).

43. A.g.e., s. 63. Bu görüş, Tabiat ve Tabiatüstü arasında kesin bir ayrım olduğunu varsayar ve tabiatta «tabiatüstü», tabiatüstünde ise «tabii» bir karakter olduğunu unutur. Bak. F. Schuon, «Is there a natural mysticism?» **Gnosis, Divine, Wisdom**, çev. G.E.H. Palmer, ss. 35-44.

44. L. Gardet, **La Gonnaisance mystique chez Ibn Sinâ et ses présupposés philosophiques**, (Kahire, 1952), s. 62.

45. A.g.e., s. 67.

46. **Esrar el-tevhid fi mâkâmat el Şeyh Ebi Said** (Tahran, 1313/1934/), 159-160.

47. Bak. Muhammed Tunikâbuni, **Kısas el-Ulema** (Tahran, 1313/1934), s. 317.

48. A.g.e.

49. Zikreden Corbin, **Avicenna and the Visionary Recitals**, s. 244, n. 1.

50. İbn Sina, el-İşarat ve'l-Tenbihat, çev. Nasrullah Takavi (Tahran, 1316/1937/), Giriş, s. (ayn).

51. Bediel-zaman Furuzânfar, «**Ebu Ali Sina** ve **Tasavvuf**», Le Livre du millenqire d'Avicenne, ed. Zabihallah Safa, (Tahran, 1953), II, 188.

Mısırlı bilgin Ebu'l Ala el-Afifî, İbn Sina'nın kelimenin gerçek anlamıyla bir sufi değil, sufizme eğilimli bir fiozof olduğunu söyler. Bununla birlikte o, İbn Sina'nın felsefesinin, Aristotelyen ve Yeni Eflatuncu felsefesinin basit bir karışımı olmadığına, Marifet'ten (Gnosticism), özellikle Hermetisizm'den etkilendiğine ve **Hayy İbn Yekzan'ın, Poimandres**'in arapça bir versiyonu olduğuna inanır. Bak. Afifi, «L'Aspect Mystique de la Philosophie avicennienne,» **Millénqire d'Avicenne**, Congrés de Bagdad, ss. 399-449.

Başka çağdaş bir arap bilgini Madkour ise İbn Sina'nın sufiliğini, el-Farabi'deki akım ve eğilimlerle birleştirir. Bak. Madkour, **Fi'l-felsefet el-İslamiye** (Kahire, 1947), ss. 48-54.

52. İbn Sina, **Şifa'nın** tabiat felsefesini veya **tabi'iyâtı** Hemedan'da el-Harrakâni ile buluşmasından sonra yazmıştır.

53. İbn Sina'nın alışılmış anlamıyla sadece bir filozof olmadığı iddiasını destekleyen bir olgu da onun felsefî yazılarının yanısıra şiir de yazmasıdır. Bu iki ayrı konunun birleştiği tek zemin ise ma'rifettir, çünkü marifette şiir metafiziksel, metafizik ise şiirseldir. Bu konuyu açıklığa kavuşturmak için daha sonraki yüzyıllara bakmak gerekir ki İran'da bu konuda üç ekol oluşmuştur. Bu ekollerden birincisi İbn Arabi, Sadreddin el- Konevî, Abd el-Rezzak el-Kâşâni ve Abd el-Kerim el-Cilî'nin temsil ettiği saf ma'rifet ekolü; ikincisi Suhreverdi, Kutbeddin el-Şirazi, İbn Tarkan, Mir Damad ve Molla Sadra'nın mensub olduğu, felsefe, tefekkür ve sezgiyi birleştiren işrakî ekolü; üçüncüsü ise meşşaî ekolüdür. İbn Sina'nın birinci ekole bağlı olmadığı kesindir, fakat onu üçüncü ekolle de sınırlayamayız. Onun yazılarında aklî zevke dayanan bazı öğeler vardır ki, daha sonraki işraki bilgeler bu yazıların ortaçağ latin dünyasında anlaşılanın tam tersi bir şekilde yorumlayabilmişlerdir. O halde İbn Sina'nın bir sufi olmadığı halde, kendisini sadece peripatetik bir filozof değil, **İşrakilerin** öncüsü de yapan görüşlere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

1. A.M. Goichon, «L'Unité de la pensée avicennienne,» **Archives Internationales d'Histoire des Sciences,** no. 20-21. (1952), ss. 290. ff.
2. İbn Sina bilgi hiyerarşisinin metafizikle başladığını ve bunu matematik, son olarak da tabi bilimlerin izlediğini kabul eder. **Danişname-i Alâ'i Ilahiyât** (Tahran, 1331/1952/), s. 3 St. Augustine gibi hristiyan Eflatuncularla aynı fikirde, Aristo'yla karşıt fikirde olmak üzere, ona göre duyusal bilgi, aklî bilgiden önce gelmez.
3. İbn Sina ontolojisinin felsefî yönleriyle ilgili Avrupa dillerinde yapılmış birçok araştırma vardır. Bu eserler, arasında: A. M. Goichon, **La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres İbn Sina (Avicenne)** (Paris, 1937); Saliba, **Etude sur la metaphysique d'Avicenne** (Paris, 1926), E. Gilson, **Avicenne et le point de dé point de départ de Duns Scot** (Paris, 1927). Şimdiye dek rastladığımız İbn Sina felsefesini peripatetik anlamda en iyi inceleyen eser Allame Hayri Mazenderani'nin **Hikmet-i Ebu Ali**'dir (Tahran, 1375-1377/1955-1957). Bugünkü İran'ın ileri gelen **hakim**lerinden biri tarafından, **hikmet** geleneği içinde yazılan bu üç ciltlik eser, İbn Sina düşüncesinin geniş ve derin bir açıklamasını sunar. Özellikle ontolojisi, onun ekolünü bugüne dek İran'da yaşayan bir gelenek olarak devam ettirenlerin bakış açısıyla ele alınır.
4. Bak. Gilson, **Avicenne et... Duns Scot,** s. 111.

   İslâm felsefesinde varlık ve mahiyetler ile ilgili olarak bak. S. H. Nasr, The Polarization of Being,» **Pakistan Philosophical Journal,** 3:8-12 (Ekim, 1959).

   İbn Sina'yı takip eden Müslüman filozoflar, varlığı gerçek ve asıl, mahiyetleri ise eşyanın varlığının akıl tarafından sınrlandırılması olarak kabul ettiler. Daha sonraki yüzyıllarda, özellikle Mir Damad ve Molla Sadra ile birlikte Varlık'ın mı yoksa Zatın mı asıl olduğu artışması önemli bir konu haline geldi. Bak. S. H. Nasr, **History of Muslim Philosophy'de** Molla Sadra ile ilgili bölüm.

5. Bak. İbn Sina, **Kitab el-Şifa** (Tahran, 1305/1887/), s. s. 598. ve Bak. el-Necat, (Kahire, 1938), s. 229

6. İbn Sina'ya göre zat veya mahiyet kavramı **quid est** sorununa tekabül eder. Bir kimse bir şeyin zatını (özünü) bilirse, onun bütün sıfatlarını da bilir. (Bak. Dj. Saliba, **La Métaphysique d'Avicenne,** ss. 80-81). Ayrıca bak. **A.M.** Goichon, **la Distinction de l'essence et de l'existence...** s. 49.

   Varlık, zatı meydana getiren bir sıfatı değildir. Fakat o, zata arizî olarak eklenmiş zorunlu bir sıfattır. Bir şeyin varlığının ilkesi, o şeyin zatında değildir. O şey ilkesini (principle), varlığı ve zatı aynı olan vacib'ül-vücud'dan alır.

7. Bak. İbn Sina, **el-Necat,** ss. 224-225. ve age., s. 229.

   Theology of Aristotle'e yazdığı şerhde İbn Sina, Varlık'ı (Vücud) mümkün ve vacib ayrımının üstünde bir «kategori» olarak tarif eder. İlk varlık dışındaki bütün varlıklarda üç ayrı özelliğin bulunduğunu kabul eder:

   (a) Varlık niteliğinde olması ki, varlık vücud'a delalet eder ve mümkün ve vacib ayrımının üstünde bir niteliğe sahiptir.

   b) İlk Varlık'tan kaynaklandığı ve O'na isnad ettiği ölçüde var olması.

   (c) Mahiyetiyle veya zatından tamamen ayrı olan ve Onu tanımlayan ilkeyle birlikte var olması.

   Bak. G. Vajda, «Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote», **La Revue Thomiste 51, 346-406** (1951). L. Gardet, «En honneur du millénaire d'Avicenne», a.g.e., s. 336.

8. İbn Sina, **Danişname.. İlahiyat,** 7-11, **Necat,** ss. 224-225; Gardet, **La Pensée religiaye d'Avicenne,** s. 45; S. Munk, **Mélanges de Philosophie juive et arabe** (Paris, 1859), s. 358. **Danişname**'nin **İlahiyat**'ında İbn Sina, sadece vacib-ül-vücud'un ebedi ve ezeli olduğunu, diğer bütün varlıkların yaratıldığını ve **muhdes** olduğunu söyler, ss. ss. 76-83.

9. İbn Sina, **Necat,** ss. 324 ff.

10. Stageyralı'nın öğretilerini yakından takip eden on

kategorinin açıklaması için bk. **Danişname... İlahiyat**, s. 36.

11. **İbn Sina, Danişname...**, İlahiyat, s. 115.
12. İbn Sina, **Necat**, s. 338, Saliba, **La Métaphysique d'Avicenne**, s. 68.
13. **Örneğin, bütün varlıkları,** Vacib ve mümkün diye **ayırmasının yanısıra** İbn Sina varlıkları saf iyiliğe (vacib'ül-vücud), hem iyilik hem kötülüğe ve sadece saf kötülüğe sahip olmalarını göz önünde bulundurarak üçe ayırır. İbn Sina, **Danişname... İlahiyat, ss. 118-119.**
14. A.g.e., s. 112 Vacib'ül-vücud'un mutlak zorunluluk olduğu ve diğer varlıkların varlık zincirinde zorunluluk derecesine göre sıralandığı da söylenebilir. «La necessité diminue dans l'existence propotrionnelement â la distance qui sépare l'étre de son principc» (Saliba, **La Métaphysique Avicenne**, s. 101).
15. «Kesret haline gelmeden önce her şeyin Tanrı'nın ve meleklerin zihninde bir varlığı vardır; daha sonra insan aklında **idea**'nın evrenselliğine ulaşacak olan maddi bir şekilde kesret alemine girer...» T. J. de Boer, **History of Philosophy in Islam**, Çev. E. R. Johns (Londra, 1933), 135.
16. «İlerlemek ve her şeyi terkedebilmek için nefsini bilgi ile yoğur; çünkü bilgi herşeyin merkezidir. Nefis bir cam, bilgi bir lâmba ve Alah'ın himeti de yağ gibidir. Nefsin aydınlandığı zaman dirisin, karanlık olduğunda ise ölmüş olursun.» İbn Sina tarafından yazılan bu şiir İbn Ebi Usaybiye (II, 15) tarafından zikredilmiş ve A. Muid Han tarafından «Some aspects of the Arabic Vritings of the Philosopher İbn Sina», **Islamic Culture**'de İngilizceye tercüme edlimiştir. 25: 42 (1951).
17. «'Bir'den ancak 'bir' sadır olur.» (El vahid La yasduru anhu illa'l-vahid).
18. Bak. Amid'in önsözü. İbn Sina, **Risale der hakikat ve keyfiyet-i silsile-i mevcudat ve teselsül-i esbab ve müsebbebat** (Tahran, 1952). s. 8. ve Gardet, **La Pensée religiuese d'Avicenne**, s. 48.

Risale dar hakikat ve keyfiyet...'in güvenilirliği

bazı otoritelerce şüpheyle karşılanmıştır, fakat onun İbn Sina'nın varlık zinciri ile ilgili görüşlerini **Şifa** ve diğer eserlerden daha iyi özetlediği konusunda bir şüphe yoktur.

19. Necat, ss. 256-257; Saliba, **La Métaplysique d'Avicenne**, s. 128-132.
20. Şu şema Plotinusçu kozmolojinin sistemli hale getirilmiş şeklidir; İbn Sina'nın ilk varlık ilk akıl ve ilk nefis'i Plotinusçu esaslara tekabül eder. Akıllar ve nefislerin hiyerarşisi ve herşeyin vacib'ül vucud'dan kaynaklanması ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. **Şifa, İlahiyat**, ss. 618, ff.
21. İbn Sina, Risale der hakikat ve keyfiyet... s. 23.
22. «(Ayrılmış olarak) Akıl'dan sonra gelen varlık bir taraftan, O'nun tarafından (O'nca) düşünülmüştür; diğer taraftan da varlığını O'ndan almaktadır.» Gardet, **La Perse'e religuleuse d'Avicenne**, s. 49.
23. «Biz deriz ki her şeyin sureti, ister cüz'î ister küllî olsun, bu dünyada, ayrılmış cevherler dünyasında gerçekleşmektedir. Her cüz'î şey, kendisinden illetlerinin türediği tarza göre onda mündemiçtir. Vajda, «Les Notes d' Avicenne...» **La Revue Thomiste 51: 346-**406 (1951). Bu metin bu eserde **Glosses** (s. 48) olarak zikredilmektedir.
24. Akl'ın; illetini düşünmesi (taakkulu); Varlık sıfatı ile kendisini kendi zatını düşünmesi demektir. Akıl ile idrakin örneği de işte buradadır. Vajda, **Gloses**, s. 60.
25. İbn Sina «Tabiat»ı bir çok anlamda kullanır, buradaki en genel anlamıdır. Bütün anlamlarında terim, Helenistik kozmolojistlerde rastlanılan doktrinlere benzer değişme gücü ve dinamizm anlamı taşır.
26. İbn Sina, Risale dar hakikat ve keyfiyet, ss. 14-19.
27. A.g.e., s. 19.
28. Gardet, Akılları on'a sınırlamanın bir **a posteriori** olduğuna inanır. (La pensée religieuse d'Avicenne, s. 53). Bununla birlikte 10 sayısı sayılar dairesinin tamamlayıcısı olması nedeniyle bütün anlaşılabilir hiyerarşiyi sembolize eder.
29. **La Pensé religiuese d'Avicenne**, s. 49.
30. Elementlerin hareketine sebep olarak tabiat, meşhur

bir peripatetik doktrindir. Fakat İbn Sina'nın kozmogonisinde, onun tabiatı sadece dünyevî bölgeyi oluşturan dört elementin değişme nedeni olarak değil, aynı zamanda daha önce farklılaşmamış olan cisimden bütün göklerin cisminin şekillenmesini sağlayan bir güç olarak da ele aldığını görüyoruz.

31. İbn Sina, **Risale der hakikat ve keyfiyet...** ss. 24-25. Bu risalede İbn Sina, Aristo'nun ilkelerine karşıt ve Cabir İbn Hayyan ekolüne uygun bir şekilde bu dört niteliği, dört elementin prensipleri halinde sunuyor. Bundan başka İbn Sina her zaman dört niteliğin pozitif varlığını vurgular. Yani soğuk, sadece sıcağın yokluğu demek değildir, diğer eserlerinde ise, dört elementin dört nitelikten daha önemli olduğunu ve niteliklerin elementlere bağlı olduğunu belirtir. Bak. **Şifa, Tabi'iyat,** ss. 200 ff.

32. İbn Sina da el-Biruni gibi maymunun hayvanlar aleminin en üstün varlığı olduğunu ve bu alemin son halkası olduğunu kabul eder. Halbuki İhvan es-Safa filin en üstün varlık olduğuna inanır.

33. İbn Sina, **el-İşarat ve'l-tenbihat,** ss. 483 ff. **Risale der hakikat ve keyfiyet.** S. 30-31. İbn Sina Kur'an'dan şu âyeti zikreder: «Bizden herbirimiz için belli bir makam vardır.» (Kur'an XXXVII, 164).

34. **Risale der hakikat ve keyfiyet...** s. 31. İbn Sina burada şu âyetleri zikreder: «Allah yaratmayı (ilkin) başlatır, sonra onu iade eder.» Kur'an (X, 34). Ve «Bütün işler O'na döndürülür» Kur'an (XI, 123).

35. K.A.M. Akhtar, «A tract of Avicenna,» **İslamic Culture,** 9:221-222 (1935). Hutbenin orijinal metni ve Hayyam tarafından yapılan farsça çevirisi için bak. S. Naficy, **Avicenna,** Tahran (1954) ss. 260-266.

36. **El-Risale el-neyruziye.... Tis'resail** (Kahire, 1908), ss. 134-142. İbn Sina İsmaili şemayı tam anlamıyla takip etmez (**Guşayiş ve rehayiş**'deki İsmailî sema için bak. H. Corbin.in, bu Yakub el-Sijistani'nin **Keşf el-mahcub**'una yazdığı önsöz, **(Tahran, 1949/s. 11, n. 2)**; fakat o harflerin anlamını ve onların kaynaklanmasını, Yeni Eflatunculuk'ta kaynaklanan kendi oluşum anlayışına uydurmak için birçok değişiklikler yapar

Harflere sayısal değerler verirken geleneksel ebced sistemini kulanır.

İbn Sina'nın getirdiği değişikliklerle ilgili olarak bk. L. Massignon, «La Philosophie Ortentale d'İbn Sina...» **Memorial Avicenne** (Kahire, 1952), IV, 5.

37. Müslümanlardan Hellenistik **kozmolojiye uyanlar** arasında tabiatın, dört element ve niteliğin ve onlar tarafından meydana getirilen bütün değişikliklerin genel zemini veya cevheri olduğu kabul edilmiştir. Onlara göre aynı Yunanlılar gibi, nihaî anlamıyla tabiat değişmenin kaynağıdır. Halbuki sufilere göre tabiat tanrı'nın nefesi (el-nefes el-ilahi) veya Rahman'ın nefesi (el-nefes el-Rahman) ve ilahî yaratma işleminin dişil, edilgen veya «annesel» (motherly) yönüdür. Bu bağlamda İbn Sina ve İhvan-ı Safa'nın İslâm perspektifine aykırı düşmedikleri halde Hellenistik kozmolojinin takipçileri olduğunu görüyoruz. Daha öncede söylediğimiz gibi İslâm dünyasının asıl karşı çıktığı şey İslâm öncesi (awa'il) bilimler değil, peripatetik ekolün rasyonalist eğilimleriydi.

38. **Goischon, la Distinction entre l'essence et l'existence...** ss. 243-244.

39. **Tis' resail,** ss. 138-140; Massignon, «La Philosophie Orientale d'Ibn Sina», s. 3. Bak. Carra de Vax; Les Perseurs de I'lam, IV, 38-42.

40. İbn Sina'nın şeması Ermat'ın sihirli karesi ile ilgilidir. «Adem'in harfleri»ne tekabül eden dokuz merhale ile sınırlanmıştır; bütün diğer harfler, ilk dokuz «durum»u çarparak veya bölerek elde edilir.

Çin geleneğinde sihirli karenin anlamı ile ilgili bak. R. Guénon, **La Grande Triade** (Paris, 1946), XVI. bölüm.

Arapça ve farsçada sihirli kareler ve bunlara bağlı olarak harflerin sayısal sembolizmi ile ilgili birçok eser yazılmıştır. Örneğin, Muhiddin el-Bûni'nin **Şems el-afak fi'ilm el-huruf ve Şems el-maarif el-kübra** adlı eserleri ve Yakub İbn Muhammed el-Tavusi'nin **Künh el-Murad fi vefk el-aded** adlı kitabı.

41. Bak. F. Schuon, **L'Eil du Ceur** (Paris, 1950), s. 148.

42. «Burada, Eş'ariler'in tamamen ilahî iradeye ve im-

kâna bağladıkları yaratma öğretisi ile mutasavvıfların panzeizminde, İslâm'da çok güçlü ve en değişmez olan aynı/bir duygunun iki farklı tezahürnün var olduğunu söylenebilir. Bu da masivanın, Allah dışındakilerin mutlak ademi, yokluğu duygusudur. Muhafazakâr İlâhiyatjçılar Halik karşısında mahluku yok bilir; bu resmî çizgiden uzaklaşan mutasavvıflar ise hilkati Allah'ın varlığı ile birleştirirler. On'lara göre «fena» tasavvufî hayata girmek demektir. İbn Sina'nın bir orta-çözüm bulmaya uğraştığı görülüyor: Mahlukatı inkâr edip yok saymıyor, fakat Halik'ten de ayırıyor Gardet, **La Pensée reiligieuse d'Avicenne**, s. 68.

43. Gardet, **La Pensée religieuse d'Avicenne**, s. 65. Bak. Goichon, **La Distinction de l'essence et de l'existence..**, ss. 249-255.

44. Bak. İbn Sina, **Risale der hakikat ve keyfiyet**... ss. 8-9.

45. Bak. Goichon, «Lu'unite de la pensée avicennienne». **Archives Internationales..** (1952), s. 296.

46. Bak. Örneğin İbn Sina'nın sufi usta Ebu Said İbn Ebi'l-Hayr'la, Hac yerlerini ziyaret etmenin ruh üzerindeki etkileri ile ilgili sohbetleri: A.F. Von Mehren, **Traités Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sinâ ou** d'Avicenne (Leiden, 1889), s. 45.

47. Bak. Goichon, **La philosophie d'Avicenne..**, s. 42.

48. İbn Sina, **Gloses**, ss. 63-64; zikreden Vajda, «Les Notes d'Avicenne.» **La Revue Thomiste** (1951).

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. «Hareket ve değişmeyi konu edinen hikmete tabiî hikmet denir.» İbn Sina, **Uyun el-hikmet**, ed. Bedevi (Kahire, 1954, s. 17. Tabiat felsefesinin amacı «le qui est dans lemouvement et la transformation en tant que tel» (L. Gardet, **La Pensée d'Avicenne**, s. 30). **El-Şifa'**-daki **Fenn-i Sema-i -tabii** adlı bölümde (Çev. M.A. Foroughi, Tahran, 1316 (1937/), s. 12), İbn Sina tabiatı incelemenin metafizikle olan ilgisini, belirli bir bilimle evrensel bilim arasındaki ilgiyle karşılaştırır.

2. İbn Sina, **Aksam-ı ulum-i akliye, Rahnumay-i hikmet** (Tahran, 1372/1952/, ss. 12-13).
3. Bak. A.F. Von Mehren, «Les Rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam», **Le Muséon**, 2:565 (1883).
4. İbn Sina, **Şifa, Tabiiyat**, ss. 33-34.
5. A.g.e., s. 41.
6. İbn Gabirol, **Fons Vitae**, ed. C. Baumker (Monasterii, 1895), ss. 492-494.
7. Aristotle, **Physics** çev. T. Taylor (Londra, 1912), cilt II 1. Bölüm ss. 20-23.
8. İbn Sina, **Danişname-i Alai, Tabiiyat**, (Tahran, 1952), s. 53.
9. A.g.e., s. 55. İbn Sina, elementlerin şeklinin onların doğal hareketlerinin sebebi olduğuna inanır. «O halde bu görüşe göre elementlerin doğal hareketinin sebebi elementlerin kendi içlerindedir. Nefis hayvanlardaki hareketin sebebi olduğu gibi, şekil de elementlerdeki hareketin sebebidir. Bu nedenle elementlerin de hayvanlar gibi kendi kendilerine **hyph' auton** hareket ettikleri söylenir.» H. A. wolfson, Crecas' **Critique of Aristotle** (Cambridge, Mass. 1929), s. 673.
10. Aristo'da olduğu gibi İbn Sina'da da hareket sadece yer değiştirme değil, nitelik nicelik ve halin de değişmesidir. Bak. **Şifa, Tabiiyat**, s. 13.
11. İbn Sina, **Fenn-i Sema-i tabii**, ss. 39-40 «premier du mourement de ce en quoi elle est essentiellement et de son repos essentici, bref, elle est principe premier de tout changement et de toute stabilité essentiels.» Goichon, **La Distinction de l'essence et de l'existence...** s. 45.
13. İbn Sina, **Fenn-i Sema-i tabii**, s. 48.
14. A.g.e., s. 52. Bir kez daha İbn Sina'nın peripatetik doktrinleri yorumlarken onların felsefesi dışına çıktığını görüyoruz.
15. **Fenn-i Sema-i tabii**, s. 46.
16. İbn Sina, **Le Livre des directives et remaques (Kitap el-İşarat...)** Çev. A.M. Goichon, (Beyrut, 1951). S. 266. (Bu ve bundan sonraki bölümlerde İbn Sina'nın **Kitab el-İşarat**'i için Goichon'un çevirisini kullandık.) Bak. Gardet, **La Pensée religieuse d'Avicenne**, s. 1.

17. İbn Sina, **Şifa, Tabiiyat**, s. 33, ve **Fenn-i Sema-i tabii** s. 96.

18. «La corporéiteé, en tant qu'elle est la corporêité, n'est pas autre que la possibilité de recevoir la division. Il et dans la nature de la corporéite d'éette susceptible de division.» P. Duhem, **La systéme du monde**, IV, 470.

19. İbn Sina cismin ağırlık özelliğini (receptivity) ve hiçbirşeye sebep olamama niteliğini vurgular. «Sebep olan her şey, ruhun araç olarak kullandığı bir güç (kuvvet), bir suret veya bir nefistir. Fiziksel alemde sayısız güçler vardır, bunlar aşağıdan yukarıya şöyle sıralanırlar: Tabiat güçleri, hayvan ve bitkilerin enerjileri, insan nefisleri ve dünya-nefisler.» (Tj. de Boer, **The History of Philosophy in Islâm**, s. 139).

20. Bu kavramların daha geniş analizi ve İbn Sina'nın görüşleriyle karşılaştırılması için bak. Duhem, **Le Systéme du monde**, II, 454, ff.

21. «Le prencipe de I'individuqtion est la matiére marquée d'une quantité déterminée» (A. M. Goichon, **Le Philosophie d'Avicenne...**, s. 47). «La matiére est rendue existante par une cquse fondamentale et un determinant qui agit en faisant suivre la forme. Quand elles se réunissent, l'étre est achevé et, par elle, la forme est individualiseé, tandis qu'elle-méme est encore individualiseé par la forme d'une maniére qui supporterait une explication autre que ce résumé» (İbn Sina, **Le Livre** des directives et remarques... s. 271).

22. İbn Sina, **Uyun el-hikmet**, ss. 24-25, İslâm dünyasında atomizmle ilgili daha geniş bilgi ve İbn Sina'nın onları reddediş nedenleri ile ilgili olarak bak. Hoca Nasireddin el-Tusî, **Şerh el-İşarat** II, 8 ff.

23. «Şu halde açığa çıktı ki sürekli, kesintisiz boyut maddesiz olmaz. Boyutların tedahül etmemeleri de boyutlar dolayısı iledir. Boyut maddeyi gerektirir. Cisim olmayı gerektirir. Cisimsiz boyut yoktur. Şu halde boşluk yoktur. İbn Sina», **Le Livres des directives et remarques....** s. 275.

24. İbn Sina, **Danişname... Tabiiyat**, s. 23.

25. İbn Sina, her şeyin madde ve hareketten meydana geldiğini savunan Demokritus'u reddetmekle kalmaz, dünyanın şans eseri oluştuğu fikrine de karşı çıkar. İbn Sina, **Şifa, Tabiiyat,** ss. 29-30 **Fenn-i sema-i tabii, s. 88. Aynı şekilde Empedocles** ve taraftarlarına isnat edilen ayrıntıların ve maddenin arızî, madde üstüne **şeklin uygulanmasını** aslî ve tabiatın da sonsuz ve sınırsız olduğuna inanan görüşü reddeder. Aksine o, tabiattaki arızaların sadece tafsilata (particulars) nazaran meydana geldiğini iddia eder. (**Fenn-i sema-i tabii,** s. 90).

26. **A.g.e.,** ss. 251-256.

27. İbn Sina, **Danişname..., İlahiyat,** 23.

28. İbn Sina, **Danişname-i alai** (Tahran, 1315 (1936), I, 77-81 Carra de Vaux, **Les Penseurs de l'Islam,** IV, 28.

29. Zenon'un iddialarında olduğu gibi, sayıları fiziksel alana saf miktarlar imiş gibi aktarma sonucunda ortaya çıkan zorluklar, fiziksel mekânın sadece miktar (nicelik) olmadığının ve onu sadece miktara indirgemenin, onun asıl yönü olan niteliksel tabiatını görmemizi engellediğinin göstergeleridir.

30. İbn Sina, **Le Livre des direvtives et remarques...,** s. 273.

31. A.g.e., ss. 283-284.

32. İbn Sina, **Necat,** ss. 116-124, **Fenn-i Sema-i tabii,** ss. 176-180.

33. «Mekân yer kaplayan cismin sınırını teşkil eden yüzeydir.» **Şifa, Tabiiyat,** s. 62.

34. İbn Sina, **Le Livre des directives et memarques...,** ss. 275-277.

35. İbn Sina, **Uyun el-hikmet,** ss. 20-21; **Fenn-i sema-i** tabii, ss. 313-314.

36. **Fenn-i Sema-i tabii,** s. 325. Uzaysal yönlenmede makrokozm-mikrokozm anlayışının varlığı açıkça görülebilir.

37. A.g.e., s. 325-326.

38. «Zaman, hareketin ölçüsüdür.» **Şifa, Tabiiyat,** s. 73. İbn Sina, **Uyun el-hikmet,** s. 27 «Zaman başangıç ve bitiş itibariyle hareketin niceliğidir.»

39. İbn Sina, **Fenn-i Sema-i tabii,** s. 204. «Zaman ancak

hareketle tasavvur edilebilir; hareket hissedilmediğinde zaman da hissedilemez» İbn Sina, Necat, s. 116.

40. Hem atomik zaman hem de atomik uzay anlayışına karşı iddialar için bak. İbn Sina, **Danişname... İlahiyat, s. 128.**
41. **Fenn-i sema-i tabii**, s. 200.
42. «Nefis zamanın varolma sebebidir» (illet) İbn Sina, **Uyun el-hikmet**, s. 29.
43. **İbn Sina, Fenn-i Sema'i tabii**, ss. 214., 217.
44. İbn Sina dört çeşit hareketten bahseder:
    1. Bir nicelikten diğerine,
    2. Bir nitelikten diğerine
    3. Bir yerden diğerine,
    4. Bir cevherden diğerine.

    Bahsedilen bu son süreçle, ani ve yavaş olmayan tözsel hareketi (el-Hareket el-cevheriye) içeren oluşum ve bozulma kastediliyor. Cevher, İbn Sina'dan yedi yüzyıl sonra Molla Sadra tarafından bir hareket kategorisi haline getirildi. **Fenn-i Sema-i tabii**, ss. 123-136. O halde, Aristotelyen fizikte olduğu gibi hareket, sadece pozisyon değişmelerini —ki modern fizikte sadece bu kabul edilir— değil, bütün değişmeyi içine alır.
45. A.g.e., s. 102. İbn Sina, **Necat**, s. 105. «Hareket, potansiyelin fiiliyata geçmesidir». Aristotle, **Phycs, cilt III**, böl. 1, 20/a, ss. 10-11.
46. S. Pines, «Etudes sur Awhad el-Zaman Ebu'l-Berekat el-Baghdadi.» **La Revue des** Etudes Juives, s. 37 (1936).
47. İbn Sina, **Danişname..., Tabiiyat**, s. 10.
48. İbn Sina, **Fenn-i Sema-i Tabii**, ss. 401-402. Necat, ss. 138-139.
49. **Danişname..., Tabiiyat**, s. 8
50. **Şifa, Tabiiyat**, ss. 153. ff.
51. Bak. Pines, **Etudes sur Awhad el-Zaman** Abdu'l-Bara**kat...»** s. 46.
52. Bak. Pines, **Etudes...**, s. 50.
53. İbn Sina, **Risale- fi'l-aşk**, çev. E. Fackenheim, **Medieval Studies** (Toronto, 1946) ss. 208-228.
54. «Bütün tabiattaki hareket ettiriciler, kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiricide son bulur.» İbn Sina, **Uyun el-hikmet**, s. 29.

55. Göklerin daimi hareketi ile ilgili olarak İbn Sina, hareketin geçici olamayacağını, çünkü zamanın varolduğundan beri hareketin de varolduğunu söyler. Yaratıldığı, sonradan varolduğu ve ezeli olmadığı halde, hareketin zaman içinde bir başlangıcı olduğu söylenemez.
56. İbn Sina, Danişname... İlahiyat, s. 145.
57. A.g.e.
58. **ifa, Tabiyat**, ss. 20-23.
59. Nedenselliğin çeşitli boyutları için bak. a.g.e., ss. 72-78. İbn Sina nedenselliği incelerken Tanrı'nın direkt fiilini (el-fi'l-el-ilahi) kozmosdan kaldırmaz.
60. «Bari'nin hikmetini gör ki asılları, usulü yarattı; bu usül'den mizaçları yarattı; her mizacı da bir türe (nev') has kıldı. İ'tidalden uzak mizaçlardan, kemalden uzak türler meydana getirdi; mümkün olan i'tidale en yakın mizacı insan mizacı kıldı ki, nefs-i natıkın yuvası olsun. İbn Sina, **Le Livre des directives et remarques...**, s. 302.
61. A. F. von Mehren, «La Philosophic d'Avicenne,» Le Muséon 1:409 (1882).
62. İbn Sina, **Le Livre des directives et remarques**, s. 458.
63. «Allah'ın nazarında güzel ve çirkin, hayır ve şer insanların gözünde olduğu gibi olsaydı, yırtıcı aslan yaratılmazdı... Uzuvlarına bakınca, kendisinden kaçan hayvanları yakalaması ve parçalaması için bütün bu uzuvların ona verildiğini hayretle görürüz: Aynı şey kartal içinde sözkonusu... İbn Sina, **Risalet el-kader**, çev. A. F. Von Mehren, **Traites mystiques d'Avicenne** (Leiden, 1889, 1891), ss. 47-48.
64. İbn Sina, **Şifa, Tabiiyat**, s. 32.
65. İbn Sina, **Sifa, Riyaziyat**, böl. XII. makale I, çev. R. D'Erlanger, **La Musique arabe** (Paris, 1935), II, 107-108.
66. **Le Livre des directives et remarques...**, s. 398.
67. İbn Sina'nın gerçek bilim anlayışı çağdaş bir yazar olan F. Brunner tarafından ortaya konmuştur. Bak. **Science et realite**, Paris, 1954, s. 13.
68. **Le Livre des Directives et remarques**... s. 266.
69. A. M. Goichon, «L'Unité de la pensée avicennienne», **Archives Internationales...**, (1952), s. 300.

70. M. Von Horten, «Avicennas Lehre von Regenbogen nanh seinem Werk al-Shifa», **Meteorologischen Zeitschrift**, 11, 533-544 (1913).
71. E. Viedemann, «Über ein von İbn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungs instrument» **Zeitschrift für Insturementkunale,** 6: 269-275 (1925) ve «Avicennas Schirft Überein von ihm ersonnennes Beobahctungsistrument», **Acta Orientalia,** 5: 81-167 (1926). **İbn Sina'nın** deney ve gözlemi kullanmasıyla ilgili daha geniş bilgi için bak. A. Sayili, «Reviş-i İlm-i Ebu Ali Sina», **Le Livre du millénaire d'Avicenne,** 2: 403-412.
72. **Şifa, Tabiiyat,** ss. 247-249, E.J. Holmyard, **Avicennae de congelatione et conglutinatione Lapidum,** (Paris, 1927).
73. **Mi'yar el-ukûl** (Tahran, 1331/1952/).
74. **Kunuz el-mu'azzimin** (Tahran, 1331/1952/).

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. Yunanlıların kozmosuna bu göğü de ekleyerek Batlamyus astronomisinden sapmış olmasına rağmen İbn Sina, diğer Müslüman peripatetikler gibi, Feleklerin bütün olarak bir tek cisim oluşturduğu konusunda Yunanlılarla aynı fikirdedir. «Her cismin doğal şekli daireseldir. Bu cisimler birbirinden ayrı olursa aralarında bir boşluk meydana getirecekleri ve bir boşluğun (vacuum) varolması da imkânsız olduğu için dünyanın tümü bir tek cisimdir.» İbn Sina, **el-Necat,** s. 136.
2. **Şifa'nın İlahiyat'ında,** ss. 615-616, ve diğer peripatetik eserlerinde İbn Sina, ikisinden birini tercih etmeden hem Batlamyus, hem de Aristo'nun gezegensel kürelerini anlatır. Diğer taraftan, gürsel hikâyelerinde, 55 küresiyle **Aristotelyen kozmos için** tercih açıklar. Bak. İbn Sina, **Le Livre des directives et remarques....** s. 427..
3. **P. Duhem, le Systéme du monde,** I, 447-448.
4. Bak. L. Gardet, **La Pensée religieuse d'Avicenne,** s. 55.

5. Bak. Duhem, **Le Systéeme du monde.** s. 448.
6. Bak. İbn Sina, **Le Livre des directives et remargues...** s. 401.
7. A.F. Von Mehren, «Vues d'Avicenne sur l'astrologie et le destin», **Le Muéon**, 2:399 (1883).
8. İbn **Sina,Risalet el-Ziyaret, Traités mystiques** d'Avi**cenne...**, çev. A.F. Von Mehren s. 33.
9. **Bak. Örneğin, İbn Sina, Kunüz el-Muazzimin** (Tahran, 1952). ss. 4-5. Bu ve buna benzer kısa risaleler İbn Sina'ya isnat edilmiştir. Bazı çağdaş yazarların bu eserlerin güvenirliliğinden şüphe etmelerine rağmen, bunların İbn Sina tarafından yazıldığını gösteren hiç bir delile rastlanmamıştır.
10. «L'autreespéce... (Von Mehren «Vues d'Avicenne)
11. Von Mehren, «Vues d'Avicenne...», s. 395.
12. Age. s. 398.
13. İbn Sina'ya göre, gök cisimler kendilerine uygun olan ve bu dünyaya yayılmış olan cisimler üzerinde etkiye sahiptirler. (Goichon, **La Distinction de l'essence et de l'existoce...** s. 242; İbn Sina, **Danişname-i al'â'i ilahiyat,** s. 165). İbn Sina yıldızların insanlar üzerindeki etkisinden de bahseder. (age. s. 118). Bunlar, güneş ve ayın bilinen etkilerinden, örneğin, gelgit olayları ve meyvelerin çürümesinden başka etkilerdir.
14. **Danişname....** İlahiyat, ss. 134-135.
15. Kozmosun belli başlı aynı niteliklerden meydana gelmiş bir bütün olarak kabul edildiği hermetik ekolün aksine İbn Sina, dört elementten oluşan Ay-altı alem ile Ay-üstü alem ayırımında peripatetik ekole uyar.
16. «Tabiatında son derece sıcak olan cisim ateş, son derece soğuk olan sudur. Son derece seyyal, akışkan olan havadır. Son derece katı olan topraktır.» İbn Sina, **Le Livre des directives of remarques.** S. 293.
17. İbn Sina, **Danişname. Tabiiyat,** ss. 27-28.
18. «İbn Sina, el-İşarat ve't-Tenbihat'ta, cismin dört şeklinin birbirine dönüştüğünü, şu halde müşterek «heyula»ları olduğunu ileri sürmektedir. İbn Sina **Le Livre des directives et remarques...** s. 295-296.
19. İbn Sina, **Le Livre des directives et remarques,** ss. 431-43.

20. **Şifa, Tabiiyat,** s. 145. ve **Fenn-i sema-i tabii.** s. 384.

21. İbn Sina Allah'ın yardımı olmaksızın bu olayların maddi sebeplerinin yetersiz olduğunu söyler: «Güneş toprağa yaklaştığında buharlaşmaya neden olur, daha sonra bu buharlar daha soğuk bir atmosferde yoğunlaşırlar ve bulut ve yağmur haline dönüşürler. Fakat buradaki maddi zorunluluk (zaruriyet-i maddiye) yeterli değildir. Tanrısal etkinlik (el-fi'l el-ilahi) de madde üzerinde fiiliyatta bulunur.» **Fenn-i sema-i tabii** s. 95.

22. **Danişname, Tabiiyat,** ss. 65-70. Muhammed el-Şehristani, **el-Milel vel-nihal** (Tahran, 1944), ss. 535--537. İbn Sina renklerin niçin varolduğunu bilmediğini kabul eder.

23. **Risale fi esbab el-ra'd** (Haydarabad, 1935) s. 2-3.

24. **Danişname, Tabiiyat,** ss. 70-73, ve **Şifa, Tabiiyat,** ss. 235-236.

25. **Danişname, Tabiiyat** ss. 42-43.

26. E. J. Holmyard, **Avicenne de congelatione et conglutinatione lopudium.** (Paris, Geuthner, 1927), s. 18. İbn Sina'nın jeolojik fikirleriyle ilgili olarak bk. M. Sate el-Hosri «Les ladées d'Avicenne sur la géologie», Millenaire d' Avicenne, Congres de Bağdad, (1952), ss. 454 463.

27. İbn Sina su kütlelerinin altında kalan toprakla ilgili bir inceleme de yapmıştır. «Deniz altındaki toprak ya tortul veya tortul olmayan ilke topraktır. Tortul toprak tabakasının, dağların yüzeylerinin aşınması ile meydana gelmiş olması muhtemeldir.», Holmyard, **Avicennea de congelatione,** s. 31.

28. Holmyard, s. 20.

28. Holmyard, s. 20.

29. Holmyard, s. 26.

30. Age. s. 28.

31. Age. s. 22.

32. **Danişname, Tabiiyat,** ss. 73-76, **Uyun el-hikmet,** ss. 34-35.

33. Holmyard, s. 33.

34. Age. s. 34. İbn Sina, metallerin nemli ve topraklı (earthy) bir cevherden meydana geldiği konusunda

35. Age. s. 36.

Cabir'le aynı fikirdedir.

36. İbn Sina, **Risalet el-İksir**, ed. A. Ateş (İstanbul, 1953). s. 42.
37. Holmyard, s. 36.
38. Age. s. 36.
39. Age. s. 39.
40. Age. s. 41, İbn Sina'nın simya ile ilgili görüşleri için bak. Madkour, «Avicenne et l'alchimie» **La Revue du Caire**, 27: 120-129 (1951) ve J. Ruska, «Die Alchemie des Avicenna» **Isis**, 21:14-31 (1934). İbn Sina, el-Razi ve Cabir'e müracaat ederek şöyle der: «Bütün bunlar muhâldir. Allah'ın Tabiat kudreti ile yarattığı şeylerin sun'î olarak taklidi imkânsızdır. Nitekim fennî ve ilmî ürünler, hiçbir şekilde Tabiat'e ilişkin değildirler.» (Von Mehren, «Vues d'Avicenne sur l'astrologie...» **Le Muséon**, 3:387 (1884).
41. Holmyard, s. 41.
42. **Risalet el-İksir**, ss. ed. 35-42.
43. İbn Sina, **Risale-i Nefs**, ed. M. Amid (Tahran, 1952), s. 14: **La Pyscologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'aprés son oeuvre as-Sifa**, ed. ve Çev. J. Bakos (Prag, 1956), I, 53-59.

İbn Sina bu güçleri şu şekilde tanımlar: «Önce gıda alma, beslenme gücü gelir, besinin hazmedilinceye kadar alıkonması, hazmı ve sonra posanın atılması da buna bağlıdır. İkincisi büyüme ve gelişme, üçüncüsü çoğalma gücüdür... Önce büyüme ve gelişme gücü duraklar, sonra çoğalma ve üreme gücü tükenir, beslenme gücü bir süre daha devam eder, o da tükenince ecel erişir.» **(Le Livre des directives et remarques...** s. 343.)

44. İbn Sina, **Şifa, Tabiiyat**, ss. 368-378. İbn Sina burada bitkilerin fizyolojisini, büyüme ve üreme şekillerini ele alır.
45. **Şifa, Tabiiyat**, s. 47.
46. «**İhtiyarî hareketler, en fazla ruha** bağlı (nefsanî) olanlarıdır. Hayale, vehme veya akla itaat eden, onlardan birine bağımlı olan bir iradî (azm) ilkeleri vardır. Bunlardan bir güç doğar ki, insandan zarar verici nesneyi def'etme niteliği vardır. Bu; «gazab»a

ilişkin bir güçtür. Yahut zorunlu olanı isteme özelliği olan bir güç doğar, yahut yararlı olan istenir. Bu yarar veya zorunluluk hayvanî açıdandır. (İnsan olarak değil beşer bir canlı varlık türü olarak zorunlu ve yararlıyı değerlendirir). Bir de kaslarda dağılmış güçler vardır ki bunlar yönetici güçlerin emrinde ve hizmetindedirler.» İbn Sina, **Le Livre des diretcives et remarques...** s. 344-345. Bak. **La Pyschologie d'Ibn Sina.** Çev. J. Bakos, ss. 157-189 ve **Danişname, Tabiiyat**, s. 80-82. **Risale-i Nefs**, ss. 15-16, M. Winter, **Über Avicennas** Opus Egregium de Anima (Münih, 1903), ss. 25-32.

47. İbn Sina'ya göre nefsin melekeleri için bak. A. Siassi, **La Pyschologie d'Avicenne et se analogies dans la pyschologie moderne (Tahran, 1954)**, ss. 58 ff. ve M. Amid, **Essai sur la pyschologie d'Avicenne**, (Cenova, 1940), ss. 151. ff.

    Şifa'nın Tabiiyat'ında İbn Sina, ortaçağ döneminde fizyoloji, embriyoloji ile ilgili bilinen ne varsa, hepsini burada özetlenen yeti (faculty) sikolojisi çerçevesinde toplanan bir zooloji tartışması yapar.

48. İbn Sina'ya göre nefsin melekelerinin özeti için bak. E. Gilson, «Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme, avicennisant,» **Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age**, 4: 5-149 (1929).

49. Nefis ile beden arasındaki bağı kastederek Mahmud Şebisteri şöyle diyor:

    Bileşik ve parçaları arasında öyle bir bağ yoktur,
    (Çünkü ruh bedenen varoluş sıfatlarından özgürdür)
    Fakat su ve toprak birbirine karışıp, saflaştığında
    «Hak» tarafından ona ruh eklenir.
    Parçalar, yani elementler dengede olduğu zaman,
    Ruhlar dünyasının ışınları onlar üzerine düşer.
    Denge zamanında ruh ışınlarının beden üzerinde parlaması
    Güneş ışınlarının toprak üzerinde parlaması gibidir.
    (**Gülşen-i Raz**, İng. Çev. E. H. Whinfield, Londra, 1880 s. 61).

50. İbn Sina, **A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book**, Çev. ve eleştiren O. C. Gruner (Londra, Luzac and O., 1930). s.

535, bundan sonra TCM olarak zikredilecektir.

51. İbn Sina'nın tıpla ilgili yazılarının listesi için bak. Mahmud Necmabadi, «Kütüb ve müellefât-ı tıbb-i İbn Sina», **Jahan-ı Pizişki,** 2:1-7 (1327 (1948)), s. 1-7.
52. TCM, s. 12.
53. TCM, ss. 31-32.
54. TCM, s. 9.
55. TCM, s. 534.
56. TCM, s. 534.
57. «Elementler basit cisimlerdir. Tüm cisimleri, farklı şekilleriyle meydana getiren ve insanı da oluşturan asıl madde elementlerdir. Varlığın çeşitli düzenleri varoluşları için elementler karışımına bağımlıdırlar.» (TCM, s. 34.)
58. İbn Sina, Poéeme de la médecine —Urguzah fi'l-tıbb (Paris, 1956). s. 13.
59. İbn Sina, TCM, ss. 35-37.
60. «Mizaç (temperament), dört elementte bulunan birbirine karşıt dört niteliğin karşılıklı ilişkisi sonucunda ortaya çıkan niteliktir». TCM, s. 57.
61. «Hindular, sağlık bakımından slavlar ve diğer milletlerden farklı bir dengeye sahiptirler. Herbiri kendi ırkı içinde sakin tabiatlıdırlar, fakat diğerleriyle karşılaştırıldığında değildir. O halde eğer bir Hindu bir Slavın mizacına girmek isterse büyük bir ihtimalle hasta olacak veya belki de ölecektir. Yani yeryüzündeki tüm insanlar, yaşadıkları iklimin şartlarına uygun bir mizaca sahiptirler ve her durumda iki uç nokta arasında belirli bir tekabül noktası vardır.» TCM. s. 60.
62. TCM, s. 65.
63. «İnsan şu iki şeyden kaynaklanır: 1. Erkeğin spermi, bu faktör rolü oynar. 2. Dişi spermi (aybaşı kanı), bu da madde olarak rol oynar.

    «Bunların her ikisi de akıcı ve nemlidir, fakat dişinin sperm ve kanında daha çok akılcılık ve sıvılık hakimdir. Erkek sperminde ise hava ve ateş (igneity) hakimdir. Her ne kadar üründe ateş ve toprak bulunsa da bu iki maddenin karışımı sonucunda nem ortaya çıkmalıdır. Toprak sağlamlık ve sertlik, ateş ise

olgunlaşma gücü verir.» TCM, s. 359.

64. «Nem, büyümenin zorunlu şartıdır ve sadece kendi üstünde etkinlikte bulunan formatif güç nedeniyle değişikliğe uğrar. Bu formatif güç ise nefis veya doğadır. Yani Allah'ın emrinde olan şeydir.» TCM, s. 71.

65. TCM, s. 90.

66. TCM, s. 93. Üyelerin daha geniş açıklaması için bak. ss. 93 ff.

67. TCM, ss. 110-111 İbn Sina bu sayfalarda, kişide ve ırkta bulunan yetileri ve onların nitelikler, elementler ve zihni süreçlerle ilgisini ayrıntılı bir şekilde anlatır.

68. TCM, s. 120.

69. TCM, ss. 123-124. İbn Sina (doğal, hayvansal ve hayati olmak üzere) her biri kendi doğasına sahip üç tür nefesten bahseder.

70. TCM, s. 124.

71. TCM, s. 535. İbn Sina burada, insanı nefesini kullanarak kökeniyle bütünleştiren sufi zikr tekniğinin fizyolojik ve mikrokozmik önemini anlatır.

72. İbn Sina nefis üzerine yazdığı risalelerde, nefsin bir olduğunu, bedenle birlikte yaratıldığı (hudüs) ve nefsin entellektüel bir cevher olduğu için beden öldükten sonra yaşamaya devam ettiği üezrinde durur «Cettesubstance (Fransızca metin) (Le Livre des directives et remarques..., s. 311). Bak. Madkour, **Fi'l-felsefet el-İslamiye,** ss. 224. ff.

73. Şeyh el-Reis'in açıkladığı hayvansal nefsin yetilerini O.C. Gruner (TCM, s. 139) şu şekilde sınıflandırmıştır

Yüksek	5. Musavvire yetisi	
	3. İdrak yetisi	4. Hafıza
	3. Vehm yetisi	
Alçak	2. Hayalgücü (Tahayyül)	
	1. Sağduyu (hiss-i müşterek)	

74. «Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun

misali, içinde çerağ bulunan bir kandil gibidir, çerağ bir sırça içerisindedir, sırça sanki incimsi bir yıldızdır ki, doğuya da batıya da ait olmayan kutlu bir zeytin ağacından yakılır, (Bu öyle bir ağaç ki) neredeyse ateş ona dokunmasa da yağı ışık verir. (Bu), nur üstüne nurdur. Allah, kimi dilerse onu kendi nuruna yöneltip-iletir. Allah insanlar için örnekler vermektedir. Allah, herşeyi bilendir.» Kur'an: XXIV, 35.

75. İbn Sina, **Le Livre des directives et remarques...** s. 324-326.

76. Anasırdan, cemadat, nebatat hayvanat ve felekî nefslerden ve mücerred akıllardan sonra yaratılan insan, Allah'ın son mahlukudur. Hılkat akl-ı evvel ile başamış akla yetenekli olan bir vorlık ile son bulmuştur. Şu halde insan nev'i içinde en üstünüdür. Aklın cinsi içinde birinci sırayı alması gibi. A. F. Von Mehren, «Vues théosophiques d'Avicenne, **Le Muséon**, 4: 606-607 (1885).

77. Akıl sahibi nefse gelince, gerçek kemali başlıbaşına aklî bir evren olmasındandır. Onda evren düzenini ve varlık mertebelerini bulmak mümkün olur. İbn Sina, **Şifa, Metahyscis**, IX. kitap, 7. böl. çev. S. Munk, **Méges de philosophie juive et arabe** (Paris, 1859), ss. 364-365.

78. A. J. Arberry, «Avicenna: his life and times», G.M. Wickens, **Avicenna, Scientist and Philosoyher** (Londra, 1952). s. 28 veya Türk olan Ebu's-Suur'un, İbn Sina'nın **Ode**'deki sözlerine dayanarak yazdığı gibi:

«Sen bu âlemde her dilediğini gerçekleştirmeye geldin. Mümkün ve tahayyül edilebilir her göç ve nimet sana müsahhardır. Fakat bunların hiç değeri olmadığını da bil! Bunlar seni dünyaya bağlamasın sakın! çadırını topla, gününü tamamla ve geldiğin feleklere yönel! Geldiğin yerdeki kardeş ve dostlarını unuttun mu? Ne zamana **dek bu maddî âlem**de tutsak olacaksın?...».

Ve bak. A. S. Unver, «Supplément aux commentaires de İbn Sina», **La Revue du aire** 27: 168 (1951).

79. «Peygamber, yaradılışındaki kemal dolayısı ile Akıl'dan kullî Ruh'dan doğrudan doğruya nûra ve ışrak-ı

mezhardır. Şu halde insanı evrene bağlayan gizli ahenge nüfuz etmeye ve bu ahengi yaşamaya da ehildir.» L. Gardet **La Pensée religieues d'Avicenne**, s. 129.

80. İbn Sina, **Necat**, s. 301.
81. İbn Sina, **Danişname, Tabiiyat**, ss. 138-140.
82. «Bil ki evrende görülen garib (olağanüstü) işler üç ilkeye dayanır: Birisi anlatmış olduğumuz nefsanî heyetler (ruhdan kaynaklananlar), ikincisi unsurlara dayanan cisimlerin özellikleri (mıknatısın demiri çekişi gibi), üçüncüsü de semavi güçlerdir. Bu güçlerle arzî nefsler arasında ilişki vardır. Bu sebeple olağanüstü belirtiler görülür.» **Le Livre desdirectives et remarques**.., s. 523-524.
83. «İbn Sina'nın evreni «aşk» ile kaplıdır ve hayat bulmaktadır. Ulvî ve suflî hareket bu temele dayanır.» (L. Gardet, **La Connaissance mystique chez İbn Sina et ses presupposées philosoyhiques**, Kahire, 1952, ss. 36-37. Ve bak. İbn Sina, **Risale fil-aşk** (Tahran, 1318/1939/), ss. 2 ff. ve «Risale fil-aşk... Çev. E. L. Fackerheim, **Medieval Studies**, 7: 208-228 (1945. İbn Sina burada aşkı, minareller ve bitkilerden meleklere dek tüm varlık alemlerini birbirine bağlayan içsel güç olarak ele alır.
84. «Risale fil-aşk». s. 212.
85. Age. s. 277.
86. Age. s. 288.

ONBEŞİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1. Bu hikâyeler dairesi **Hayy İbn Yekzan**, **Risalet el-tayr** ve **Salaman ve Absal**'dan meydana gelir. Son eserin sadece bazı bölümleri sağlam kalmıştır ve bunlar da Hoca Nasireddin el-Tusi'nin **İşarat**'a yazdığı şerhde kaydedilmiştir.
2. «Trop... (Fr. metin)» H. Corbin, **Avicenne et le récir visionnaire**, I, (Tahran, 1954), Önsöz, s. VI.

   Semboller, kinayeden farklı bir doğaya sahiptir. Sembol, daha yüksek bir ontolojik konuma sahip olan

bir gerçekliğin, daha düşük bir varlık düzeyine «yansıtılması»dır, bu yansıma özünde, sembolize edilenle birleşmiştir. Halbuki kinaye, evrensel bir varlığa sahip olmayan ve bir kişi tarafından yapılan yüzeysel şekillendirmedir.

3. O halde kozmos artık dışsal bir nesne ve tanımlamamaların, teorik keşiflerin ve didaktif açıklamaların modeli değildir. O, birisinin girmek üzere olduğu veya tecrübe ettiği, tehlikeli çıkışlar dizisinin gösterilmesi ve denenmesidir.» H. Corbin, **Avicenna and the Visionary Recitals**, Çev. W. Trask, s. 33.

Bu bölümün tümünde Corbin'in **Avicenna and the Visionary Recital**'inin W. Trask tarafından yapılan İngilizce tercümesini, yayıncı Pantheon Books'un (New York) izniyle kullandık.

4. «Gök ve felekler bu şekilde batınileştirilmekle, iç anlam kazanmaktadır. «Yıldız»ın Paracelsus'ta «iç-yıldız (Sidus ya da astrom olması gibi) Her yıldız yada feleğe nefsin bir melekesi tekabül etmektedir» Corbin, «**Le Récit d'initiation et l'hermétisme en** Iran s. 141.

5. Bak. Alleau, **Aspects del'alchimie traditionelle**, s. **134.**

6. İbn Sina, **Le Livre des directives et remarques...** s 485-486.

7. **Le Licre des directives et remarques.** s. 495.

8. Bak. Age. s. 505.

9. İbn Sina burada nefsin yolculuğunu, kuşun uçuşuna benzetir. Nefsin sembolü olarak kuşun kullanılması çok yaygındır. Eflatun'un Phaedrus'da dediği gibi: «Kanat, ilahi alana en yakın olan ve tabiatıyla aşağı doğru çeken yerçekimini yenip, tanrıların mekanı olan yüksek bölgelere çıkma yeteneği gösteren cismani bir öğedir. Tanrısallık, güzellik ve iyiliktir. Bu öğeler sayesinde nefsin kanatları beslenir ve yükselir, fakat bunun yerine kötülük ve hatalarla beslenirse düşer ve boşa gider.» (Dialogues of Plato. Çev. B. Joweett, Londra, 1892, I, 452-453).

10. **Salaman ve Absal**, eskiden Huneyn İbn İshak tarafından tercüme edilen Hermetik eserin adı idi. Bu

eser daha sonra Abdurrahman Cami tarafından meşhur bir şiire çevrilmiştir.

11. Corbin, **Avicanna and Visionary Recital**, çev. W. Trask. ss. 224-226. Buradan itibaren bu eser AVR olarak geçecektir.

12. «Kozmolojik şema şüyhesiz **hâlâ** varlığını korur (bu, **Hayy İbn Yekzan, Recital of Bird** ve **Recital of Occi**dental Exile'de gözlenebilir), fakat değişen ve farklı şekillere adapte olan şey insanın kozmosdaki konumudur. Buradan itibaren astronomi ve psişik süreçler sadece sembolik şekilleriyle gözlenebilir» AVR. s. 33.

13. «Tüm varyantlarıyla marifete (gnosis) dönen kozmogonik mit bir **interyretatio mundi**, yani tüm dışsal algıların ötesine geçebilen içsel ve asli bir yorumlamayı ortaya koyar. Bu yorumlama (interpretation), algılamayı mümkün kılar ve yönlendirir; çünkü bu yorumlayıcı, ilk önce kendi konumunu kavrayabileceği bir dünyaya yerleştirilir. Kişinin kozmik alandaki deneyimini belirleyen bu yorumlamalıdır.» AVR. s. 17.

14. «Modern bilimler» için sözü geçen örnekler ve benzerleri birçok hata ve hurafe taşırlar. Fakat gerçekte, tabiat bilimlerini bugün anladığımız şekilde değerlendirdiğimizde ilm el-havas'ta sayılan «gözlemler» ve «özellikler»in tarih boyunca tabiat bilimlerinin gelişmesini desteklemek için meydana getirildiğinin bile kesin olmadığı görülür. Eğer simya operasyon ve formülasyonlarının, psişik operasyon ve teknikler gibi bugünkü laboratuvarlarda üretilmeye çalışanlardan daha açık ve belirgin olduğu doğru kabul edilirse, bu durumun tüm eskiçağ bilimleri için de geçerli olduğu kabul edilmelidir. Değişen şey, dünyadaki fenomenlerdir. Onların varsaydıkları sempati ve tekabüliyetleri algılama, psişik bir olay gibi, bizim nedenselliğe dayanan bilimlerimizin içinde bir yer bulamaz» AVR, s. 290, n. 2.

15. «Dini kanunların bir kısmında açıklamalar zahiri, bir kısmında ise sembolik olmalıdır. Böylece, hakimler bu sır (sembolik anlatım) üzerinde düşünüp, kendilerini Hak bilgisinde daha yüksek bir düzeye çıkarırlar.» AVR s. 314.

16. İbn Sina'nın kozmolojisi anjeolojiden (melek bilim) kaynaklanır, çünkü «hem kozmik süreç, hem de bilgi süreci, meleğin kurtarıcılık (steriological) işlevini betir». AVR, s. 1'7.
17. AVR, s. 321.
18. AVR, s. 324.
19. AVR, ss. 327-328.
20. AVR, s. 331.
21. AVR, ss. 351-352.
22. AVR, ss. 333-334.
23. Her bölgedeki şehirlerin sayısı, Aristotelyen astronomideki her kürenin ikincil uydularının sayısına tekabül eder. İİbn Sina, Şifa'da Eflatuncu ve Aristotelyen sistemler arasında bir tercih yapmasa da, bu hikâyelerde açıkça Aristotelyen sistemi tercih ettiği görülebilir
24. AVR, ss. 336-342. Göklerin bu şekilde anlatışındaki astrolojik sembolizm açıkça görülebilir. Şehirlerin sakinleri ise büyük bir ihtimalle. her uyduya bağlı olan meleklerdir.
25. AVR, s. 362.
26. AVR, ss. 372-373.
27. AVR, s. 379.
28. «Ey Hak dostları bilin ki, bir bölük avcı çöle gitti. Ağlarını yaydılar, tuzaklarını kurdular ve ağaçlıkların arasına gizlendiler. Bana gelince, bense uçak kuş sürüsünden bir kuştum» AVR, s. 188.
29. «Ey Hak dostları, yılanın derisini değiştirdiği gibi siz de cildinizden soyunun. Silahını arka tarafında, kuyruğunda taşıyan akrep gibi olun, çünkü şeytan insana arkadan gelir. Zehir iç ki hayatta kalabilesin. Ölümü sev ki yaşamaya devam edebilesin. Kendisini kolaylıkla ve güven içinde ateşin içine bırakan semender gibi ol. Gündüz dışarı çıkmayan yarasalar gibi ol...» AVR, s. 187.
30. AVR, s. 189.
31. AVR, s. 190.

EK
GEZEGENLERİN SEMBOLLERİ VE ZODYAK'IN BÖLÜMLERİ

GEZEGENLER

Satürn	♄
Jüpiter	♃
Mars	♂
Güneş	☉
Venüs	♀
Merkür	☿
Ay	☾

BURÇLAR

Koç	♈	ϒ
Boğa	♉	ا
İkizler	♊	ب
Yengeç	♋	ج
Aslan	♌	د
Sünbüle	♍	ه
Terazi	♎	و
Akrep	♏	ز
Yay	♐	ح
Oğlak	♑	ط
Kova	♒	ى
Balık	♓	يا

SEÇİLMİŞ BİBLİOGRAFYA

GENEL

Ahmad, N., «Muslim contribution to geography during the Middle Ages,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 17: 241-264 (1943); 18: 167-186 (1944).

Ali Shah, I., »Arab occult writers,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 6:401-408 (1932).

Alleau, R., **Aspec de l'alchimie traditionelle**, Paris: Editions de Minuit, 1953.

Âshtîyânî, Mîrzâ Mahdî, **Asâs el-tawhid**, Tehran: Universitty Press, 1947.

Badawî, 'Abd al-Rahmân, **Aristü 'ind al-'arab**, vol. I, Cairo: Maktabat al-nahdat al-mişrîyah, 1947.

Baihaqî, Zahîr al-Dîn, **Tatimmah şiwân al-hikmah**, Lahore: 1351 (1932).

Balâghî, 'Abd al-Hujjat, **Kitâb maqâlât al-hunafa' fî maqâmât Shams al-'urafâ'**, Tehran: Mazâhirî Press, 1948.

Barthold, W., **Turkestan Down to the Mongol Invasion**, trans, and rev. by author and H. A. R. Gibb, London: Luzac & Co., 1928.

Béroukhim, M., La **Penséee iranienne à travers l'histoire**, Paris: A. Marchand, 1938.

De Boer, Tj., **The History of Philosophy in Islam**, trans. E. R. Jones, London: Luzac & Co., 1933.

Brockelmann, C., **Geschichte der arabischen Litteratur**, 2 vols., Weimar: E. Felber, 1898-1902; **Supplement**, 3 vols., Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.

Browne, E. G., A **Literary History of Persia**, 4 vols., London: T. Fisher Unwin, 1902-1930.

Burchardt, T., **Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi**, Paris: Les Editions Traditionnelles, 1950.

— «Considérations sur l'alchimie,» **Etudes Traditionelles** (Parïs), 49: 288-300 (1948); 50: 116-125 (1949).

— **Principes et méthodes de l'art sacré,** Lyons: Derain, 1958

— **Introduction to Sufi Doctrine**, trans. D. M. Matheson, Lahore: Muhammad Ashraf, 1959.

— «Nature de la perspective cosmologique,» **Etudes Traditionnelles** (Paris), 49:216-219 (1948).

Campbell, D. **Arabian Medicine,** 2 vols., London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1926.

Carmody, F. J. **Arabis Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation**, Los Angeles: University of California Press. 1956.

Carra de Vaux, B., **Les Penseurs de l'Islam**, 5 vols., Paris: P. Geutner, 1921-1926.

Christensen, A. «Un Traité de métaphysique de 'Omar Khayyâm,'» **Le Monde Oriental** (Uppsala), 1:1-16 (1906).

Cornford, F. M., **Principium Sapientiae**, Cambridge University Press, 1952.

Corbin, H., **L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi**, Paris: Flammarion, 1958.

— «Le Livare du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân,» **Eranos Jahrbuch** (Ascona), 17: 121-188 (1949).

— «Sympathie et théopathie chez les 'Fidèles d'Amour' en Islam,» **Eranos Jahrbuch** (Ascona), 24:199-301 (1958).

Cruz Hernandez, M., **Historia de la fılosofıa espanola. Filosofia hispano-musulmana**, 2 vols. Madrid: Domicilio de la Asociacion, 1957.

Denkhodâ, 'Alî Akbar, **Lughat-nâmah**, Tehran: Dawlati Iran, 1325 (1946) on.

DeLacy O'Leary, D., **Arabic Thought and Its Place in History**, London: Kegan Paul, 1922.

— **A Short History of the Fatimid Caliphate, London:** Kegan Paul, 1923.

Dugat, G., **Histoire des philosophes et des théologiens musulmans**, Paris: Maisonneuve, 1878.

Duhem, P. Etudes sur **Léonard de Vinci**, 3 vols., Paris: Hermann, 1906-1913.

— **Le Système du monde, 10 vols.**, Paris: Hermann, 1913-1959.

Eliade, M., **Forgerons et alchimistes,** Paris: Flammarion, 1958.

The Encyclopaedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, et al., 4 vols., Leiden: E. J. Brill, 1911-1938.

Gandz, S., «Artificial fertilization of date-palms in Palestine and Arabia,» **Isis**, 23: 245-250 (1935).

Gardet, L., «La Mention du nom divin en mystique musulmane,» **La Revue Thomiste** (Paris), 52:642-679 (1952): 53. 197-216 (1953).

— «Le Problème de la 'philosophie musulmane,'» in **Mélanges offerts à Etienne Gilson**, Paris: J. Vrin, 1959.

— «Raison et foi en Islam,» **La Revue Thomiste** (Paris), 42-43: 437-478 (1937); 444: 145-167, 342-378 (1938).

— **Introduction à la théologie musulmane**, Paris: J. Vrin, 1948.

Gauthier, L., **Introduction à l'étude de la philosophie musulmane**, Paris: Editions Ernest Leroux, 1900.

Ghoraba, H., «The dilemma of religion and yhisophy in Islam,» **Islamic Quarterly** (London), 2:241-251 (1955); 3:4-15 (1955); 3:73-87 (1956).

Gibb, H. A.R., «The structure of religious thought in Islam,» **The Muslim World**, 38:17-28, 113-123, 185-197, 280-291 (1948).

Gilson, E., **L'Esprit de la philosophie médiévale**, Paris: J. Vrin, 1932.

— **History of Christian Philosophy in the Middle Ages**, New York: Random House, 1955.

Goldziher, I., **Le Dogme et la loi de l'Islam**, trans. F. Arin, Paris: Paul Geuthner, 1920.

Hâjjî Khalîfah, **Kashf al-zunün**, 2 vols. and supplements, İstanbul: Maarif Matbaasi, 1941-1947.

Hartner, W., «The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies,» **Ars Islamica, 5:113-114 (1938).**

— «Quand et comment s'ets arrêteé l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?» in **Classicisme et déclin cul-**

turel **dans l'histoire de l'Islam**, ed. R. Burnschvig and G. E. von Grunebaum, Paris: Besson & Chantemerle, 1957 p. 319-37.

Homa'î, Jalâl al-Dîn, **Ghazzâlî-nâbah**, Tehran: Majlis Press, 1936.

von Horten, M., **Die Philosophie des Islam**, Munich, Ernst Reinhardt, 1923.

— **Die Religiöse Gedankwelt des Volkes in Heutigen Islam**, 2 vols., Halle: Max Niemayer, 1917-1918.

Ibn Abî Uşaibi'ah, **'Uyûn al-anbâ' fi tabagât al-atibbâ'** 2 vols., Cairo: Wahabîyah Press, 1299 (1881).

Ibn ol-Qiftî, **Akhbâr al-hukamâ'**, Leipzig: Dieterich, 1903; Cairo: Sa'âdah Press, 1326 (1908).

Ibn Khaldün, **The Mugaddimah**, trans. F. Rosenthal, 3 vols., New York: Pantheon, 1958.

Ibn Khallikân **Ibn Khallikân's Biographical Dictionary**, trans. W. M. de Slane, Paris: Oriental Translation Fund. 1842-1871.

İlâhî Qumshahî, Mahdî, **Hikmat-i ilâhî**, 2 vols., Tehran: University Press, 1335-1336 (1956-1957).

Iqbal, M., **The Development of Metaphsics in Persia**, London: Luzac, 1908.

Al-Jurjânî, Mîr Sayyid Sharif, **Kitâb al-ta'rifât**, ed. Flügel, Leipzig: Guilielmi Vogelii, 1835.

Al-Kâshânî, Afdal al-Dîn, **Muşannafât**, 2 vols., ed. Mujtabâ Mînovî and Yahyâ Mahdavî, Tehran: University Press, 1952-1958.

Khayyâm, 'Umar, «Az nathr-i fârsî-i Khayyâm,» **Sharg** (Tehran), 1:167-168 and 641-660 (1309-13010 [1930-1931]).

Khwansârî, Muhammad, **Rawdât al-jannât** (Lithograph), Tehran, 1306 (1888).

Kraus, P., **Jâbir ibn Hayyân**, 2 volst., Cairo: l'Institut Français d' Archéologie Orientale, 1942-1943.

Lane-Poole, S., **The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions**, Paris: P. Geuthner, 1925.

— **Studies in a Mosque**, 2nd ed., London: Sydney, Eden, Remington & Co., 1893.

Leclerc, L., **Histoirede la médecine arabe**, 2 vols., Paris: Librairie des Sociétés Asiatiques, 1876.

Levi della Vida, G., **Studi orientalistici in onore de Giorgio Levi della Vida**, 2 vols., Rome: Istituto per l'Oriente, 1956.

Levy, R., **The Social Structure of Islam**, Cambridge University Press, 1957.

MacDonald, D.B., **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, New York: Scribner's, 1903.

Madkour, I., **Fi'l-falsafat al-islâmiyah**, Cairo: Dâr Ihyâ al-kutub al-'arabîyah, 1947.

Masqati, J., «Theory of 'matter' and 'spirit' and its influence on the Egyptian poetry of the Fatimid Period,» **Islamic Culture** (Hyderabad--Deccan), 23.108-116 (1950).

Massignon, L., «L'Arithmologie dans la pensée islamique primitive,» **Archeion** (Rome), 14: 370-371 (1932).

— **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**, Paris: J. Vrin, 1954.

— «L'Homme parfait en Islam, et son originalité eschatoloque,» **Eranos Jahrbuch** (Ascona), 15. 287- -314 (1947).

— «L'Inventaire de la littérature hermétique arabe,» in A. J. Festugière and A. D. Nock, **La Révélation d'Hermès Trismégiste**, vol. I, App. III, Paris: Libraire Lecoffre, 1950.

Massignon, L., «Le Nature dans la pensée İslamique,» **Eranos Jahrbuck** (Ascona), 14.144-148 (1946).

— **La Passion d'al-Hallâj**, Paris: P. Geuthner, 1914-1921.

— «La Temps dans la pensée İslamique,» **Eranos Jahrbuck** (Ascona), 20:141-148 (1952).

Michell, R.L.N., **An Egyptian Calendar for the Koptic Year** 1617 (1900-1901, A.D.) Corresponding to the Mohammadan Years 1318?1819, London: Luzac, 1900.

Mieli, A., **La Science arabe son role dans l'évolution scientifique mondiale**, Leiden: E.J. Brill, 1938.

Nallino, C.A., **'Ilm al-falak, ta'rikhuku 'ind al-'arab fi'l gurûn al-wustâ**, Rome: Carlo de Luigi, 1911.

— **Raccolta di seritti editi e uediti**, Rome: Instituto per l'Oriente, vol. V (1944) and vol. VI (1948).

Nasr, S. H., «The Polarization of Being,» **Pakistan Philosophical Journal** (Lahore), 3:8-13 (Octeber 1959).

— **Science and Civilization in Islam**, University of Chicago Press, 1964; also vol. II of the **Mentor History of Science**.

Nicholson, R.A., **A Literary History of the Arabs**, Cambridge University Press, 1956.

Nizâmî 'Arûdî, **Chahâr Maqâlah**, Tehran: University Press, 1334 (1955).

Obermann, J., «Das Promleb der Kausalität bei den Arabern,» in **Festschrift Joseph R. von Karabacek**, Vienna: Holder, 1916, pp. 15—42.

Pines, S., Beiträge **zur İslamischen Atomenlehre**, Berlin: A. Heine Gmb. H. Gräfenhainichen, 1936.

— **Nouvelles études sur Awhad al-Zamn Abu'l-Barakât al-Bagdâdî**, Paris: Durlacher, 1955.

— «Qelques tendances antiyatéeticinnes de la pensée scientifique ilsamique,» **Thalès** (Paris), 3-4:210-220 (1937-1939).

— «Some problems of Islamic philosophy,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 11:66-80 (1937).

Quadri, G., **La Philosophie arabe dans l'Europa médiévale**, Paris: Payot, 1947.

Rahman Khan, M. A., «A survey of Muslim contributions to science and culture,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 16:2-20, 136-152 (1942); and Lahore: Muhammad Ashraf, 1946.

Rosetnhal, F., «On the knowledge of Plato's philosophy in the Islamic world,» **Islamic Culture (Hyderabad- Deccan)**, 14:422 (1940).

Şafâ, Dhabîllâh, **Târîk-i edebîyât dar Iran**, 2 vols., Tehran: İbn Sînâ Press, 1338 (1959).

— **Târîk-i 'ulûm-i 'aqlî dar tamaddun-i islâmî**, vol. I, Tehran: University Press, 1331 (1952).

Sarton, George, **Introduction to the History of Science**, vols. I and II, Baltimore: Williams and Wilkins, 1927-1931.

Schdölders, A., **Essai sur les études philosophiques chez les arabes**, Paris: Filrmin Diot Frères, 1842.

Schuon, F., **Comprendre l'Islam**, Paris: Galimard, 1961.

— **Gnosis, Divine Wisdom**, trans. G. E. H. Palmer, London: John Murray, 1959.

— **L'Œil du cœur**, Paris: Gallimard, 1950.

— **Stations of Wisdom**, trans. G.E.H. Palmer, London: John Murray, 1961.

Al-Shahristânî, Muhammad, **al-Milal wa'l-nihal**, trans, Turkuh Işfahânî, Tehran: 'Ilmî Press, 1944.

Al-Shahrazûrî, Shams al-Dîn Muhammad, **Ta'rikh al-huhamâ**, trans. Diyâ' al-Dîn Durrî, 2 vols., Danesh Bookstore, 1316 (1937).

Sharif, M.M., ed., **History of Muslim Philosohpy**, 2 vols., Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1963.

Siddiqui, M. R., «The contribution of Muslims to scientific thought, «**Islamic Culture (Hyderabad-Deccan)**, 14.33-44 (1940).

Sirâj al-Dîn, A., **The Book of Certainty**, Londdon: Rider & Co., 1952.

— «The Islamic and Christion conceptions of the carch of time,» Islamic Quarterly (London), 1:220-235 (1954).

Spirit and Nature, Papers from the Eranos Yearbooks, vol. I, Newyork: Pantheon, 1954.

Suter, H., **Die Mathematiker und Astronomer der Araber und ihre Werke**, Leipzig: H. G. Teubner, 1900.

Tabâtabâ'î, Muhammad Husain, **Uşûl-i falsafah**, with commentary by Murtadâ Mutaharrî, Qum: Dar al-'ilm Press, 1379 (1959) on.

Al-Tahânavî, Muhammad 'Ali, **Kashshâf istilâhat al-funûn**, İstanbul: Iqdâm Press, 1317 (1899).

Tunikâbunî, Muhammad, **Qişaş al-'ulamâ'**, Tehran: 'Ilmîyah Islâmîyah Press, 1313 (1934).

Validi Togan, A. Z., «Considérations sur la collaboration scientifique entre l'orient İslamique et l' Euroye,» **La Revue des Etudes Islamiques** (Paris), 9:249-271 (1935).

Walzer, R., «Islamic philosophy,» in **History of Philosophy, Eastern and Western**, ed. S. Radhakrishnan, London: Allen and Unwin, 1953, II, 120-148.

Winter, H. J. J., «Science in Medieval Persia,» **Journal of Iran Society** (London), 1:55-70 (1951).

Wolfson, H. A., **Crescas' Critique of Aristotle**, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929.

Temel Kaynaklar

Ikhwan-ı Safa, **Dispute between Man and the Animals,** trans. J. Platts, London: W. H. Allen, 1869.
— **Khulâşat al-wafâ' fi ikhtişâr rasâ'il Ikhwan-ı Safa'**, Leipzig and Berlin: J. C. Heinrichs'sche, 1886.
— **Kitb Ikhwân-ı Safa' wa Khullân al-Vafâ'**, 4 vols., Bombay: Nukhbat al-Akhbâr Press, 1888.
— **Rasâ'il** 4 vols., Cairo: 'Arabîyah Press, 1928.
— **Rasâ'il İkhwânı- Safa'**, 12 vols., Birut: Dâr Dairût, 1957.
— **Risâlah jâmi'at al-jâmi'ah**, ed. 'Ârif Tâmir, Beirut: Dar al-Nashr li'l-jâmi'în, 1959.
— **al-Risâlat al-jâmi'ah, 2 vols.**, ed. Dj. Saliba Damascus: al-Taraqqî Press, 1949.

İkincil Kaynaklar

'Abd al-nûr, Jabbûr, **İkhwan-ı Safa'**, Cairo: Dar al-Ma'ârif Press, 1954.
Apollonius of Tyana, «Le Livre du secret de la créature par le sage Bélinous,» trans. M. S. de Sacy in **Notices et Extraits des Manuscrits** (Paris), 4: 107-158 (1798).
'Awâ 'A., **L'Esprit critiqne des 'Frères de la Pureté.' Encyc? lopédistes arabes du IVe/Xe siècle**, Beirut: Imprimerie Catholique, 1948.
Casanova, P., «Alphabets magiques arabes,» **Journal Asiatique** (Paris), 17-18:37-55 (1921); 19-20:250-262 (1922).
— «Une Date astronomique dans les Epîtres des Ikhwân-ı Safa,» **Journal Asiatique** (Paris), IIme série, 5:5-17 (1915).
Chaignet, A. E., **Pythagore et la philosophie pythagoricienne**, 2nd ed., 2 vols, Paris: Didier, 1874.
Corbin, H., «Epiyhanei divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne,» **Eranos Jahrbuch** (Escona), 23: 141-250 (1954).
— «Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel,» **Eranos Jahburch** (Ascona), 19: 181-246 (1950).
— «Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaé-

lisme.» **Eranos Jahrbuch** (Ascona), 20: 149-218 (1951).

Dânishpazhûh, Muhammad Taqî, «İkhwan-ı Safa,» **Mihr** (Tehran), 8:353-357, 605-610, 709-714 (1331 [1952]).

DELacy O'Leary, D., **A Short History of the Fatimid Khaliphate,** London: Kegan Paul, 1923.

Dieterici, Rr., **Die Abhandlungen der Ichwan-ı Safa in Auswahl zum ersten Mal aus arabischen Handshriften heraugegeben von Fr. Dieterici,** Leipzig: J. C. Heinrich'-sche, 1886.

— **Die Philosophie der Araber, 16 vols.,** Leipzig and Berlin: J. C. Heinrichs'sche and Nicolai'schen, 1858-1981.

Fabre d'Olivet, A., **The Golden Verses of Pythagoras,** New York: Putnam, 1917.

Fackenheim, E. L., «The conception of substance in the philosophy of the Ikhwân-ı Safa (Brethren of Purity),» **Medieval Studies** (Toronto), 5:115-122 (1943).

Farrukh, U., **Ikhwan-ı Safa',** 2nd ed., Beirut: Manimnah Press, 1953.

Al-Fârûqî, Ismâ'îl, «On the Ethics of the Brethren of Purity,» **Muslim World,** 50:109-121 (April 1960); 50:193-198 (July 1960); 50: 252-258 (October 1960); 51:18-24 (January 1961).

Flügel, G., «Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie, **Zeitschrift der Deuschen morgenlandischen Gesellschaft** (Wiesbaden), 13:1-43 (1859).

Goldziher, I., «Über die Beneinung der Ichwân-ı Safa,» Der Islam (Berlin), 1:22-26 (1910).

Guttmann, J., **Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol dargestellt und erläutert,** Göttingen: Vandenboeck and Ruprecht 1889.

Al-Hamdânî, H. F., «A compendium of Ismâ'îlî esoterics,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 2:210-220 (1937).

— «Rasâ'il Ikhwân-ı Safa'in the literature of the Ismâ'îlî Taiyibî Da'wat,» **Der Islam** (Berlin), 20: 281-300 (1932).

Haneberg, D. B., Abhandlung über das Schul-und Lehrwe sen der Muhammadaner im Mittelalter, Munich: J. G. Weiss, 1850.

Ivanov, V. A., **The Alleged Founder of Ismailism,** Bombay: Ismaili Publisching Society, 1946.

— **A Guide to Ismaili Literature,** London: Royal Asiatic Society, 1933.

— **Studies in Early Persian Ismailism**, Leiden: E. J. Brill, 1948.

Job of Edessa, **Encylopaedia of Philosophical and Natural Sciences as Taught in Baghdad about A.D. 817 or Book of Treasures**, trans. A. Mingana, Cambridge, England: W. Heffer, 1935.

Kaufmann, D., **Studian zur Salomon ibn Gabirol**, Budayest:
Massignon, L., «Sur la date de composition des Rasâ'il,»
hammad Ashraf, 1960.
Press burg, A. Alkalay, 1899.

Lane-Poole, S., **The Brotherhood of Purity**, Lahore: Mu-
Der Islam (Berlin), 4:324 (1913).

Nicomachus Gerasenus, **Introduction to Arithmetic**, trans. M. L. D'Ooge in **Great Books of the Western Wolrd** (Chicago: Encyclopedia Brittanica, 1952), II, 807-848.

Şafâ, Dhabîhallâh, **Ikhwan-ı Safa'**, Tehran: University Press 1330 (1951).

Sprenger, A., «Notices of some copies of the Arabic work entitled Rasâyil İkhwân-ı Safâ,» **Journal of the Asiatic Society of Bengal** (Calcutta), (i) 17:501-507 (June 1848); (ii) 17:183-202 (August 1848.

Stern, M., «The authorsphip of the Epistles of the Ikhwan Safa,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 20.367-372 (1946).

Strothmann, R., **Gnosis Texte der Ismailiten**, Göttingen: Vandenboeck and Ruprecht, 1943.

Tâmir, A., **La Réalité des Ikhwân-ı Safâ' wa Khullân al-Wafâ**, Beirut: Imprimerie Catholique, 1957.

Tannery, P., **Mémoires scientifiques**, vol. II, Toulouse: J. L. Heiberg and H. CC. Zeuthen, 1912.

Al-Tawhîdî, Lbû Hayyân, **al-Imta' wa'l-ânasah**, 3 vols., Cairo: Junnah Press, 1939-1944.

Taylor, T., **The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato in Five Boks; Containing a Treasury of Pythagoric and Platonic Physiology**, 2 vols., oLndon: A. J. Volpy, 1820.

— **The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus on the First Book of Euclid's Elements**, 2 vols., London: T. Payne & Sons, 1972.

Tibâwî, A. L., «The idea of guidance in Islam,» **Islamic Quaterly (London)**, 3:139-158 (1956).
— «Ikhwân-ı Safa and their Rasâ'il,» **Islamic Quarterly (London)**, 2:28-46 (1956
— «Jma'ah Ikhwân-ı Safa',» **Jonurnal of the American University of Beirut**, 1-80 (1930-1931).
Zakî, Ahmad, **Etudes bibliographiques sur les encyclopédies arabes**, Bulâq Amîrî Press, 1308.

EBU REYHAN EL-BİRUNİ

Temel Kaynaklar

Al-Bîrûnî, **al-Âthar al-bâqiyah**, trans. A. Dânâsirisht, Tehran: Khayym Book-store, 1941.
— **Alberun's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astıonomy, Customs, Laws and Astrology of India**, 2 vols., trans. E.C. Sachau, London: Kegan Paul, Trench Trübner & Co.. 1910.
— **al-Biruni on Transist**, trans. Mohammad Saffouri and Adnan Ifram, with a commentary by E. S. Kennedy, Beirut: American University of Beirut Oriental Series, No. 32, 1959.
— «The chapter on yearls in the book on precious stones,» trans F. Krenkow, **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 5: 399-421 (1941); 6: 21-36 (1942).
Al-Birûnî **Chronology of Ancient Nations**, trans. E. C. Sachau, London: W. H. Allen, 1879.
— **Die Einleitung zur al-Birunis Steinbuch.** Mit Erläuterungen **Übersetzt von Taki ed-Din al-Oin al-Hilali**, Lezig: Harrassowitz, 1941.
— **Elements of Astrology**, trans. R. Ramsay Wringht, London: Luzac, 1934.
— **Epître de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariya al-Razi**, trans, and ed. P. Kraus, Paris: A. Maisonneuve, 1936.
— **Fi tahqiq mâ li'l-Hind min maqûlatin magbûlatin fı-l-' aql aw mardhûlatin**, ed. E. C. Sachau, Leipzig: O. Harrassowitz, 1925.

— **al-Kanun-ul-masudi (Canon Fasudicus)**, trans, and ed. M. Faroq, Aligarh: Muslim Universty Press, 1929.
— **Kitâz al-âthâr al-bâqîyah 'an al-qurûn al-khaliyah**, ed. C. Sachau, Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1878.
— **Kitâb al-jamâhir fî ma'rifat al-jawâhir**, Hyderabad: Dâiratu'l Ma'ârif'l-Osmânia, 1935.
— **Kitâb istikhrâj al-awtâr fı'l-dâ'irah**, trans. H. Suter, **Bibliotheca Mathematica**, 2:11-78 (1910.)
— **Kitâb al-tafhîm lî awâ'il şinâ'at al-tanjîm**, ed. Jalâl al-Dîn Homâ'î, Tehran, Majlis Press, 1938-1940.
— **al-Qanûn al-mas'üdî (Canon Masudicus)**, 3 vols., Hyderabad: Dâiratu'l Ma'ârif'l-Osmânia, 1954-1955 .
— **Rasâ'ilul-Birûnî Containing Four Tract. Based on the Unique Compendium of Mathematical and Astronomical Treatises in the Oriental Public Library**, **Bankipore** (Hyderabad: Dâirat'ul Ma'ârif'l-Osmânia, 1948), comprising the following:
Istikhrâj al-awtâr fı'l-dâ'irah
Ifrâd almaqâl fi amr al-dalâl
Tamhîd al-mustaqarr lî tahqiq ma'na'l-mamarr
Râshikât al-Hind
— **Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni**, trans and with preface by Max Meyerhof, Berlin: J. Springer, 1932.
Ritter, H., «Al-Bîrûnî's Übersetzung des oga-Sûtra des Patanjali,» **Oriens**, 9:165-200 (1956).
Validi Togan, A. Z., **Burin's Picture of the World, in Memoirs of the Archeological Survey of India**, vol. 53 (Calcutta, 1937-38).

İkinci Kaynaklar

Ahmad, Z., «al-Bîrûnî, his life and his works» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 5:343-351 (1931).
— «al-Bîrûnî's researches in trigonometry,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 6:363-369 (1932).
Barani, S. H., «al-Bîrûnî's scientific achievements,» **Indo-Iranica** (Calcutta), 5:37-48 (1952).
— «Kitabut-tahdid (an unpublished masterpiece of al-Biruni on astronomical geography),» **Islamic Culture** Hyderabad-Deccan), 3:165-177 (1957).

al-Biruni Commememoration Volume, Calcutta: Iran society, 1951.

Boilot, D. J., «LŒuvre d'al-Bêrûnî. Essai bibliographique,» **Institut Dominicain d'Etudes Orientales** du Caire, Mé langes (Cairo), 2:161-256 (1955).

Clément-Mullet, J. J., «Pesanteur spécifique de diverses substances minérales, procédé pour l'obtenir d'après Abou'l Raihan Albirouny. Extrait de l'Ayin Akbery,» **Journal Asiatique (Paris)** 11:379-406 (1858).

Dehkhodâ, 'Alî Akbar, **Sharh-i hâl-i nâbighih**-i shahîr-i **Irân Abû Raihân Muhammad ibn Ahmad** Khwârazmî-i **Bîrûnî**, Tehran: Majlis Press, 1945.

Haschmi, M. J., **Die Quellen des Steinbuches des Bêrûnî**, Bonn: Druck von C. Schülze, 1935.

Kennedy, E. S., and A. Muruwwa, «Bîrûnî on the solar equation,» **Journal of Near Eastern Studies**, 17:112-121 (1958).

Krenkow, F., «Abu'R-Raihan al-Beruni,» Islamic Culture (Hyderabad-Deccan), 6:528-534 (1932).

Leslie, M., «Bîrûnî on rising times and daylight lengths,» **Centaurus** (Copenhagen), 5:121-141 (1957).

Memon, M. M., «al-Beruni and his contribution to medieval Muslim geography,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 33:213-218 (October 1959).

Meyerhof, M., «The article on aconite from al-Bîrûnî's Kitâb aş-Şaidâna,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 19:323-328 (1945).

— «Etudes de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inéts,» **Bulletin de l'Institut d'Egypt** (Cairo), 22:133-152

Mieli, A., **Pagine di storia della shimica**, Rome: Casa Editrice «Leonardo da Vinci,» 1922.

Minorsky, A., (trans.), **Hudûd al-'âlam**, E. J. W. Gibb Memorial Series, No. XI, (London: Oxford University Press, 1937).

Naficy, Sa'id, «Athâr-i châpshudih-i Abû Raihân,» **Indo-Iranica (Calcutta)**, 5:1-4 (1952).

Pines, S., «La Théorie de la terre à l'époque d'al-Biruni,» Journal Asiatique (Paris), 244:301-306 (1956).

de Sacy, A. I. S., **Shrestomathie arabe**, Paris: Imprimerie Impériale, 1806.

Şafâ, Dhabîhallâh, «Barkhî az nazarhây-i falsafî-i Abû Raihân wa mukhtaşarî dar munâqishât-i 'ilmî-i ü wa Ibn-i Sînâ,» **Indo-Iranica** (Calcutta), 5:5-12 (1952).

Schoy, C., «Original Studien aus al-Birûnî's al-Qanûn al-Mas'ûdî,» **Isis**, 5:51-74 (1923).

Suter, H. and E. Wiedemann, «Über al-Biruni und seine Schriften,» **Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. Sitzungsberichten der physikaliscymedizinischen Sozietät in Erlangen**, no. 1-69, Erlangen: Kommissionsverlag von Max Mencke, 1902-1929.

Validi Togan, A. Z., «al-Bîrûnî wa harikati 'arz,» **Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi** (Istanbul), 1:90-94 (1953).

— «Islam and the science of geograyhy,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 8: 511-528 (1934).

Wilczynski, J. Z., «On the presumed Darwinism of Alberuni eight hundred years before Darwin,» (pt. 4) **Isis**, 50:459-466 (December 1959).

Yusuf Ali, A., «al Biruni's India,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan) 1:31-35, 223-230, 473-487 (1927).

İBN SİNA

Temel Kaynaklar

Holmyard, E. J., trans., **Avicennae de congelatione et conglutinatione Lepidum**, Paris: Paul Geuthner, 1927.

von Horten, M., trans., **Die Metaphysik Avicennas, Metaphysik; enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik**, Halle a. S.: Rudolf Haupt, 1909.

Ibn Sînâ, Ahwâl al-nafs. Risâlah fı'l-nafs wa baqâ'uhu wa ma'âduhu, ed. Fu'âd al-Ahwânî, Cairo: Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al-'arabîyah, 1952.

— **Avicenna on Theology**, trans. A. J. Arberry, London: John Murray, 1952.

— **Avicenna's Ds Anima**, ed. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1959.

— **Avicenna's Psyhology**, trans. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1952.

— **Dânishnâmah-i 'alâ'î**, vol I, ed. Ahmad Khurâsanî, Teh-Mafkazî Press, 1315 (1936).
— **Dânishnâmah-i 'alâ'î (Ilâhîyat)**, ed. Muhammad Mo'in, Tehran: An-juman-i âthâr-i millî, 1331 (1952).
— **Dânishnâmah-i'alâ'î (Tabî'iyât)**, ed. Sayyid Muhammad Mishkât, Tehran: Anjuman-i âthâr-i millî, 1331 (1952).
— **al-Fawâ'id al-durrîyah**, comprising **al-Risâlat al-'arshiyah** and **Risâlat sirr al-qadr**, trans. Diyâ' al-Dîn Durrî, Tehran Markazî Press, 1318 (1939).
— Hayy ibn Yaqzân, ed. Ahmad Amîn, Cairo: Dâr al-ma'ârif Press, 1952.
— **al-Ishârât wa'l-tanbihât (Tabî'iyât, Ilahiyat)**, trans, Naşrullâh Taqawî, Tehran: **Majlis Press, 1937.**
— al-Ishârât wa'l-tanbîhât, with the commentary of Naşîr al-Dîn al- Tûsî, 3 vols., ed. Sulaimân Dunyâ, Cairo: Dâr al-ma'ârif, 1959.
— **Jâmi' al-badâyi'**, Cairo: 1335 (1916).
— **Kunûz al-mu'azzimin**, ed. Jâlal al-Dîn Homâ'î, Tehran: Anjuman-i âthâr-i millî, 1331-(1952).
— **Le Livre de science**, trans. M. Achena et H. Massé 2 vols., Paris: Les Belles Letteres, 1955-1958.
— **Le Livre des directives et remarques (Kitâb al-Isârât wa l-Tanbîhât)**, trans. with introduction and notes by A. M. Goichon, Beirut: Commission Internationale pour la Traduction des Chefs d'œuvres, 1951.
— **Majmû'at Ibn Sînâ al-kubrâ fı'l-'ulûm al-rûhânîyah**, Damascus: Madâris Press (n. d.).
— **Majmû'at al-rasâ'il**, Cairo, Kurdistân al-'Ilmîyah Press, 1328 (1910).
— **Majmû' rasâ'il al-Shaikh al-ra'îs** (Hyderabad: Dairatu'l Ma'ârif'l-Osmânia, 1935), comprising the following:
Risâlat al-fı'l wa'l-infı'âl
Risâlah fî dhikr asbâb al-ra'd
Risâlah fî sirr al-qaddar
al-Risâlat al-'arshîyah fı'l-tawhid
Risâlah fı'l-bahth 'ala'l-dhikr
Risâlah fı'l-mûsîqâ
— **Mantiq al-m(a)shriqîyîn**, Cairo: Salafîyah Press, 1328 (1910).

— **Mi'râj-nâmah**, ed. Mahdî Bayânî, Tehran: Anjuman-i dûstdârân-i kitâz, 1331 (1952).
— **Mi'yâr al-'uqûl**, ed. al-Dîn Homâ'î, Tehran: Anjuman-i âthâr-i millî, 1331 (1952.
— **al-Najât**, Cairo: Muhyî al-Kurdî Press, 1938.
İbn Sînâ, **Panj risâlah**, ed. Ehsan Yarshater, Tehran: Anjuman-i âthâr-i millî, 1332 (1953), comprising the Following:

Risâlah fı'l-lughah
Tafsîr sûrat al-tawhid
Tafsir sûrat al-falaq
Tafsir sûrat al-nâs
Risâlat ba'd al-afâdil

— «Le Peome de l'âme,» trans. H. Massé, **LaRevue du Caire** (Cairo), 27:7-9 (11951).
— **Poème de la médecine-urğûza fı't-tibb**, ed. and trans., H. Jahier et A. Noureddine, Paris: Les Belles Lettres. 1956.
— **Psychologie v Jehe dîle as-Sifâ', 2 vols.**, ed. and trans. J. Bakos, Prague: Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956.
— **Quarâdah-i tabî'îyât**, ed. Ghulâm Husain Ṣadîqî, Tehran: Anjuman-i âthr-i millî, 1332 (1953).
— **Râhnamây-i hikmat**, trans. Diyâ' al-Dîn Durrî, Tehran: Haidarî Press, 1372 (1952).
— **Risâlah adhawîyah**, ed. Sulaimân Dunyâ, Cairo: I'timâd Press, 1949.
— **Risâlah faid-i ilâhî**, trans. Diyâ' al-Dîn Durrî, Tehran: Markazî Press, 1318 (1939).
— **Risâlah fı'l-'ishg**, **trans. E. L.** Fackenheim, **Medieval Studies** (Toronto), 7:208-228 (1945).
— **Risâlat al-iksîr**, ed. A. Ateş, Türkiyat Mecmuasi, 1953.
— **Risâlah dar haqîqat wa kaifîyat-i silsilah-i mawjûdât tasalsul-i asbâb wa musabbabât**, ed. Musâ 'Amîd, Tehran: Anjuman-i âthâr-i millî, 1331 (1952).
— **Risâlahi jawdiyah**, ed. Mahmûd Najmâbâdî, Tehran: Anjuman-i âthâr-i millî 1330 (1951).
— **Risâlah-i nafs**, ed. Musâ 'Amîd, Tehran: Anjuman-i âthâr-i millî, 1331 (1952).

— **al-Shifâ' (Tabî'îyât and Ilâhiyât)** lithograph, Tehran: 1303-1305 (1885-1887).
— Tis' rasâ'il (Cairo: Hindîyah Press, 1908), comprising the following:
Hi'l tabî'îyat min 'Uyûn al-hikmah
Fi'l-ajrâm al-'ulwiyah
Fi'l-quwwat al-insânîyah wa idrâkâtihâ
Fi'l-hudûd
Fi aqsâm al-'ulûm al-'aqlîyah
Fi ithbât al-nubuwwah w ta'vil rumûzihim va amthâlihim
al-Nairûzîyah fî ma'âni'l-hurûf al-hijâ'iyah
Fi'l-'ahd
Fi'ilm al-akhlâq
— **A Treatise on the Canon of Medicine, Incoryorating A Translation of the First Book by O. C. Gruner,** London: 1930.
— **al-'Urjûzâh fı'l-tibb,** Paris: al-Faransiyah Jan Japi wa A. Nûreddîn, 1907.
— **'Uyûn al-hikmah,** ed. 'Abd al-Rahmân Badawî, Cairo: L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1954.
von Mehren, A. F., **Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou d' Avicenne; texte arabe avec** l'explication en français, Leiden: E. J. Brill, 1889-1891.
Naşîr al-Dîn al-Tûsî, Khwâjah, **Sharh al-ishârât,** 3 vols. Tehran: Haidari Press, 1378 (1958).

İkincil Kaynaklar

al-Ahwânî, Fu'âd, **Ibn Sînâ,** Cairo, Dar al-Ma'ârif Press, 1958.
— «LaThéorie de la connaissance et-la psychologie d'Avicenne,» **La Revue du Caire** (Cairo), 27:23-43 (1951).
Akhtar, K.A.M., «A tract of Avicenna,» **Islamic Culture** (Hyderabad-Deccan), 9:218-235 (1935).
Alonso, M., «El-'Liber de causis',» **Al-Andalus** (Granada-Madrid), 9: 43-69 (1944).
d'Alverny, M. T., «Anniya-Anitas,»in **Mélanges offerts à Etienne Gilson,** Paris: J. Vrin, 1959.
'Amîd, M., **Essai sur la psychologie d'Avicenne,** Geneva: A. Kundig, 1940.

Anawati, G. C., **Essai de bibliographie avicennienne**, Cario: Edition al-Maaref, 1950.

Anawati, M. M., «La Tradition manuscrite orientale de l'œuvre d'Evicenne,» **La Revue Thomiste** (Paris), 51:415-440 (1951)

Avicenna Commemoration Volume, Calcutta: Iran Society 1956.

Ben Yahia B., «Avicenne médecin. Sa vie, son œuvre,» **La Revue d'Histoire des Sciences** (Paris), 5: 350-353 (1952).

Bloch, E., **Avicenna und die aristotilicshe Linke**, Berlin: Rütten and Loening, 1952.

Brown, J. W., Enqury into Life and Legend of Michael Scott, Edinburgh: D. Douglas, 1897.

Carra de Vaux, B., **Avicenne**, Paris: F. Alcan, 1900.

— «La kaçidah d'Avicenne sur l'âme,» **Journal Asiatique** Paris), 14:157-173 (1899).

Corbin, H., **Avicenna and the Visionary Recital**, trans. W. Trask, New York: Pantheon, 1960.

— **Avicenne et le récit visionnaire**, 3 vols., Tehran-Paris: Institut Franco-Iranien and A. Maisonneuve, 1952-54.

Cruz Hernandez, M., **La Metafisica de Avicena**, Granada. Uni Universidad de Granada, 1949.

— **Sobre la metafisica de Avicena, Textos anotados**, Madrid: Revista de Occidente, 1950.

Ergin, O., **Ibnî Sina Biblioğrafyasi**, Istanbul: Osman Yalsin Matbaası, 1956.

d'Erlanger, R., **La Musique arabe**, vol. II, Paris: Paul Geutner, 1935.

Forget, J., «Un Chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne, **La Revue Néoscolastique** (Louvain), 1:19-38 (1894).

Gardet, L., «Avicenne et le problème de sa 'philosophie orientale,» **La Revue du Caire** (Cairo), 27: 13-22 (1951).

— **La Connaissance mystique chez Ibn Sînâ et ses présupposés philosophiques**, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952.

— «En honneur du millénaire d' Avicenne,» **La Revue Thomiste** (Paris), 51:333-345 (1951).

— «L'Experience mystique selon Avicenne,» **La Revue du Caire** (Cairo), 27:56-67 (1951).

— «La Mystique avicennienne», **La Revue Thomiste** (Paris), 45:693-742 (1939).

Gardet, L., **La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)**, Paris: J Vrin, 1951.

— «**Quelques aspects de la pensée evicennienne dans ses** rapports avec l'orthodoxie musulmane,» **La Revue Thomiste (Paris), 45: 537-575 (1939).**

Gawharîn, Sayyid Şâdiq, **Hujjat al-haqq Abû 'Alî Sînâ, Tehran: Iran Bookshop, 1331 (1952.)**

Ghanî, Qâsim,, **Ibn Sînâ** Tehran: Farhangistân Press, 1936.

Hhazzâlî, Abû Hâmid, **Maqâşid al-falâsifah**, Cairo: Dar al-Ma'ârif Press, 1961.

Ghurabah, Hammûdah, **Ibn Sinâ bain al-dîn wa'l-falsafah,** Cairo: Islamîyah Press, 1949.

Gilson, E., **Avicenne et le point de point de départ de Duns Scot,** from **Extrait des Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,** T. 2, 1927.

— «L'Etude des philosophies arabes et son role dans l'interprétation de la scolastique,» **Proceedings of the Sixth International Congress** of Philosophy (Harvard University, 1926), New York: Longmans Green, 1927, pp. 592-596.

— «Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,» **Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,** Paris, 4:5-149 (1929).

Goichon, A. M., **La Distinction de l'essence et de l'existen-ce d'aprés Ibn Sina (Avicenne)**, Paris: Desclée, de Brouwer 1937.

— **Lexique de la langue philosoyhique d'Ibn Sina (Avicenne)**, Paris: Desclée, de Brouwer, 1938.

— **La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale,** Paris: A. Maisonneuve, 1944.

— «L'Nnité de la pensée avicenneinne,» **Archives Internationales d' Histoire des Sciences**, Paris, nos. 20-21, 1952, pp. 290-308.

— **Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina**, Paris: Desclée, de Brouwer, 1939.

Hâ'irî-i Mâzandarânî, 'Allâmah Mîrza Salih, **Hikmat-i Bû 'Alî,** 3 vols., Tehran: Shirkat-i Sahâmî-i Châj, 1335-1337 (1956-1958).

Haqq al-Yaqîn, Sayyid, **Sharh-i hagg al- yaginî-i Shifâ'-i Bû 'Alî,** Tehran: Sa'âdat-i Bashar Press, 1316 (1937.

Hirschberg, J. and J. Lippert, **Die Augenhelilkunde des Ibn Sîna,** Leipzig: von Veit, 1902.

Homâ'î, Jalâl al-dîn, «Ibn Sînâ,» Mihr, 5:25-32, 147-154, and 249-257 (1316 [1937].

von Horten, M., «Avicennas Lehre von Regenbogen nach seinem Werk al-Shifâ',» **Meteorologische Zeitschrift,** Berlin, 11:533-544 (1913).

Houben, J., S. J., «Avicenna and mysticism,» **Indo-Iranica,** 6:1-18 (1953).

Ibn Gabirol, **Fons Vitae,** ed. C. Baumker, Monasterii: Druck und Verlag der Aschendoffachen Buchhandlung, 1895.

Jazâ'irî, Sayyid Ni'matullâh, **Sharh-i 'ainiyah-i Ibn Sînâ,** ed. Husain 'Alî Mahfûz, Tehran: Haidarî Press, 1954.

Al-Juzjânî, Lbû 'Ubaid, **Sarguzasht-i Ibn-i Sînâ,** trans. Sa'îd Naciy, Tehran: Anjuman-i düstdârân-i kitâb, 1331 (1952).

Kaiwân, Shaikh 'Abbâs 'Alî, **Kunûz al-fawâ'id,** (lithograph), Tehran: 1308 (1890).

Karam, Y., «La Vie spiriıuelle d'aprés Avicenne,» **La Revue du Caire** (Cairo), 27:44-55 (1951).

Al-Kâshî, Yahyâ ibn Ahmad, **Aperçu sur la biographie d'Avicenne,** edited by Fu'âd al-Ahwânî, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952.

Ley, H., **Avicenna,** Berlin: Aufbau Verlag, 1953.

Lokotsch, K., **Ein Beitrag zur Geschichte des Mathematik. Avicenna als Mathematiker,** Bonn: Phil. Diss. v. 28, 1912.

Madkour, I., «Avicenne et l'alchimie,» **La Revue du Caire** (Cairo), 27:120-129 (1951).

— **L'Organon d'Aristote dans le monde arabe,** ses traductions, son étude st ses applications, Paris: Les Presses Modernes, 1934.

Mahdavî Yahyâ, **Bibliographie d'Ibn Sînâ,** Tehran: Bank Millî Press, 1954.

Massignon, L., «Avicenne et les influences orientales,» **La Revue de Caire** (Cairo), 27:10-12 (1951).

— «La Philosophie Orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique,» **Mémorial Avicenne, 4:1-18** (Cairo: Institut Français d' Archéologie Orientale du Caire, 1952).

von Mehren, A. F., «L'Alleégorie mystique Hây ben Yaqzân,» **Le Muséon** (Louvain) 5: 411-426 (1885).
— «L'Oiseau, traité mystique d'Avicenne,» **Le Muséon** (Louvain), 6:383-393 (1887).
— «La Philosophie d'Avicenne,» **Le Mùséon** (Louvain), 1: 389-409, 506-522 (1883).
— «Les Rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam, **Le Muséon** (Louvain), 2:460-471, 561- 574 (1883).
— «La Traité d' Avicenne sur le destin,» **Le Muséon** (Louvain), 4:35-50 (1985).
— «Veus d'Avicenne sur l'astrologie et le destin,» **Le Muséon** (Louvain), 3:383-403 (1884).
— «Vues théosophiques d'Avicenne,» **Le Muséon (Louvain)**, 4:594-599 (1885); 5:52-67 (1886).
Meyer, E. H. F., **Geschichte der Botanik**, vol. III, Königsberg:Gebruder Bomtäger, 1856.
Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad, Cairo: Imprimerie Misr S. A. E., 1952.
Mishkât, Sayyid Muhammad, «Muqaddimah bar risâlah-i ishq-i Bû 'Alî, **Mihr**, 2:155-159, 233-237 ,313-320, 376-382 (1321 [1942]).
Mo'in, Muhammad, «Hikmat-i ishrâq wa farhang-i Irân,» **Âbuzish wa Parwarish**, (Tehran), 24: no. 2, 1-8, no. 3, 9-16, no. 4, 17-24, no. 6. 33-40 (1328 [1949]) ; no. 7, 9-16, no. 8, 819 (1329 [1950]).
Muid Khan, A., «Some aspects of the Arabic writings of the philosopher Ibn Sina,» **Islamic Culture** (Hyderabad Deccan), 28:27-42 (1951).
Munk, S., **Mélanges de philosophie juive et arabe**, Paris: A. Frank, 1859.
Naficy, Sa'îd, **Avicenna; His Life, Works, Thought and Time,** Tehran: Danesh Bookstore, 1333 (1954).
Najâtî, M., **al-Idrâk al-hissî 'ind Ibn Sînâ**, Cairo, Dâr al-Ma'ârif Press, 1948.
Nallino, A., «Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna,» **Rivista degli studi orientali** (Rome), 10:367-433 (1925).
Nasr, S. H., «Cosmologies of Aristotle and Ibn Sina,» **Pakistan Philosophical Journal** (Lahore), 3:13-28 (Janury 1960).

Ozden, A. M., «Avicenne médecin,» **La Revue du Caire** (Cairo), 27:107-119 (1951).

Pârsînizhâd, A., **Ibn Sînâ,** Arâk: Farwardîn Press, 1332 (1953).

Pines, S. «Etudes sur Awhad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Baghdâdî,» **La Revue des Etudes Juives** (Paris), 3:3-64 (1938); 4:1-33 (1938).

Pines, S., «La 'Philosophie orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens,» **Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age** (Paris), 27:5-27 (1952).

Pope, A. U., «Avicenna and his cultural background,» **Bulletin of the New York Academy of Medicine,** 31:318-333 (1955).

Al-Râzî, Fakhr al-Dîn, **al-Mabâhith al-mashriquyah,** Hyderabad-Deccan: Dâ'iratu'l Ma'ârif'l-Osmânia, 1343 (1924).

Ronald-Gosselin, M. D., **Le «De Ente et Essentia» de St. Thomas d'Aquin,** Le Saulchoir: Bibliothéque Thomiste,

— «Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne,» **Mélanges Mandonnet,** 2 vols., Paris: J. Vrin, 1930, II, 47-54.

Ruska, J., «Avicennas Verhäoltnis zur Alchemie,» **Fortschritte der Medizin** (Berlin), 52:836-837 (1934).

— «Die Alchemie des Avicenna,» **Isis,** 21:51- (1934).

Şafâ, Dhabîhallâh, «al-Hikmat al-m(a)shriqîyah, **Mihr** (Tehran), 8:33-38 (1331 [1952]).

Saliba, Dj., **Etude sur la métaphysique d'Avicenne,** Paris: Les Presses Universitaires de France, 1926.

Sauter, C.C, **Avicennas Bearbeitung der aristolelischen Metaphysik,** diss. Munich, 1904; Freiburg: Herder, 1912.

Sayili, A., «Ibni Sînâ'nin ilim zihniyeti (The scientific method of Ibn Sina),» **Türk Tarih Kurumu Basımevi** (Ankara), 12:145-152 (1954).

Siâssî, 'Alî Akbar, «Nafs wa badan wa râbitah-i ânhâ bâ yikdîgar dar nazar-i Ibn S'nâ wa dîgarân,» **La Aevue de la Faculté des Lettres** (Université de Têheran), 1: 12-32 (1332 [1953]).

— «Nazar-i 'irfânî-i Ibn Sînâ dar huşûl-i ma'rifat wat wuşûl-i bi haqq,» **La Revue de la Faculté des Lettres** (Université de Téhéran), 1:1-17 (1333 [1954]).

— **La Psychologie d'Avicenne et ses analogies dans la psycologie moderne,** Tehran: University Press, 1954.

Smith, S. J. C., «Avicenna and the possibles,» **New Scholasticism,** 17: 340-357 (1943).

Soubiran, A., **Avicenne prince des médecins,** Paris: Librairie Liyschutz, 1935.

Suhrawardî, Shihâb al-Dîn, **Opera Metaphysica et Mystica,** 2 cols., ed. with introduction by H. Corbin; vol. I (Istanbul: .Bibliotheca Islamica 16, 1945); vol. II (Tehran-Paris: Institut Franco-Iranien, A. Maisonneuve, 1952).

Tâliqânî, Sayyid Mahmûd, «Tarjumah-i yikî az mabâhith-i tabî'iyât az kitâb-i Shifâ',» **Âmuzish wa Parwarish,** 12: 40-52 (1321 [1942]); 13:34-49 (1322 [1943]), 14:435-441 (1323 [1944]).

Théry, G., **Tolède, grande vile de la renaissance médiévale,** Oran: Heintz frères, 1944.

Al-Turaihî, Muhammad Kâzim, **Ibn Sînâ (Avicenna),** Najaf: al-Zahrâ' Press, 1950.

Unver, A. S., «Supplément aux commentaires et Imitations de l''Elégie Spirituelle' d'Avicenne,» **La Revue du** (Cairo), 27:166-169 (1951).

Vajda, G., «Les Notes d'Avicenne sur la 'Théologie d'Aristote',» **La Revue Thomiste** (Paris), 51: 346-406 (1951).

Wickens, G. M., ed., **Avicenna, Scientist and Philosopher: a Millenary Symposium,** London: Luzac, 1952.

Wiedemann, E., «Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtugs-instrument,» **Acta Orientalia** (Leiden), 5:81-167 (1926).

Wiedemann, E., «Einleitung zu dem astronomischen Teil des Kitâb al-Shifâ' (Werk der GFenesung) von Ibn Sînâ,» **Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietât in Erlangen,** 58-59: 225-237 (1926-27).

— «Über ein von Ibn Sînâ (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument,» **Zeitschrift für Instrumentkunde** (Berlin), 45:269-275 (1925). Wilczynski, Ji. «Contribution oubliée d'Ibn Sina à la thèorie des êtres vivants,» **Archives Internationales d'Histoire des Sciences** (Paris), no. 33 (1954), pp. 35-45.

Winter, M., Über **Avicennas Opus Egregium de Anima,** Munich: C. Wolf & Sohn, 1903.

Wolfson, H. A., «The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides,» **Harvard Theological Review**, 31:151-173 (1938).

— «Goichon's three books on Avicenna's philosophy,» **Moslem World**, 31:29-38 (1941).

Haram ve helâl [illegible] 42,

[illegible] 82, 82, 83,

Teoloji – kozmoloji, 98,
Cennet - Cehennem, 98,

Sosyolojik-psikolojik yaklaşım = s. 116,
(toplumdan ferde x ferdden topluma)

[illegible]

[illegible] 177 vd.

[illegible]

[illegible] 19-19,
Karşılıklılık [illegible] 18-19

Tanrı, 238, 373, [illegible] 255 vd.,

Tanrı, 242 vd. [illegible]

İSLÂM KOZMOLOJİ ÖĞRETİLERİNE GİRİŞ

Seyyid Hüseyin Nasr

